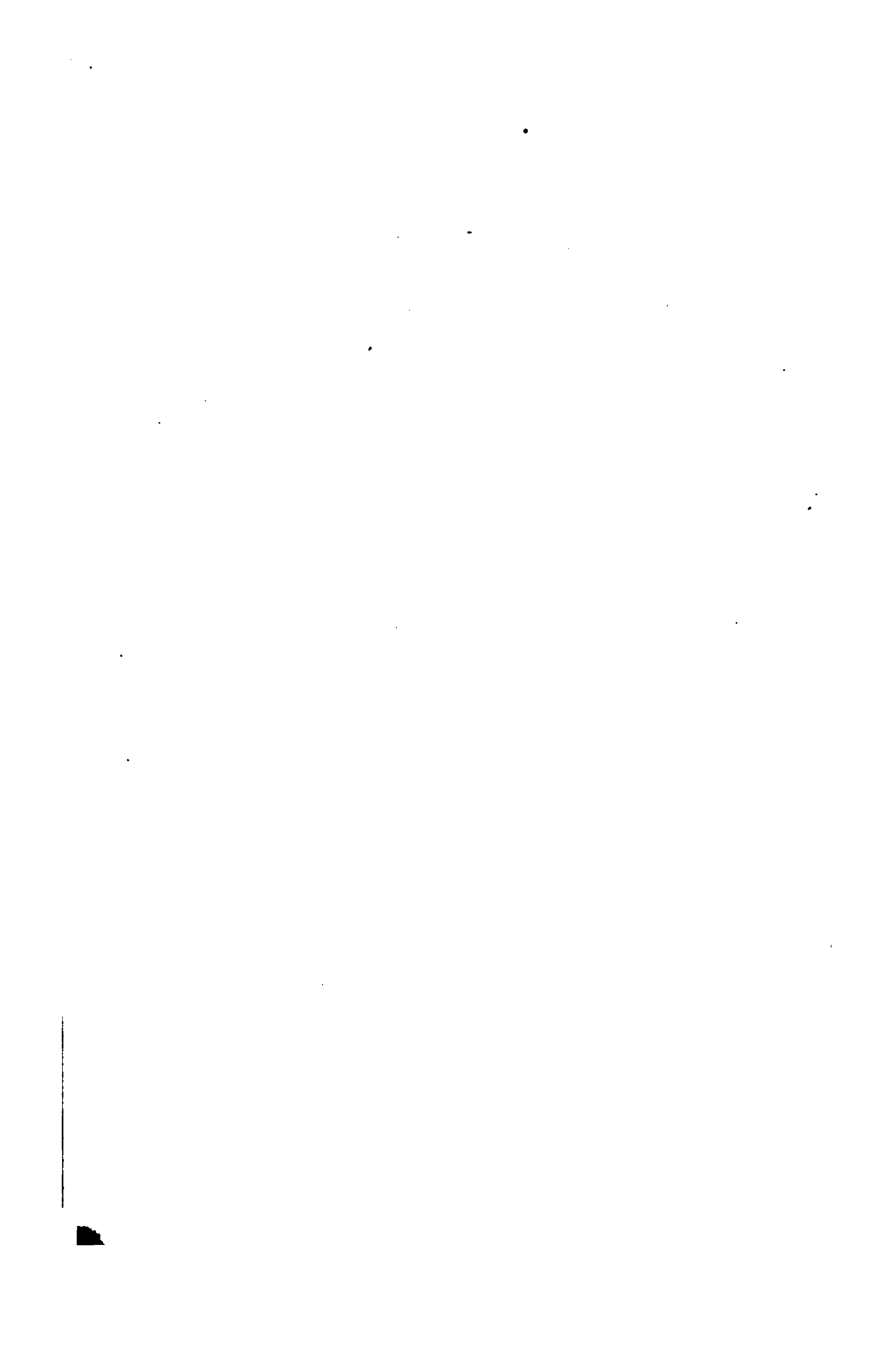

DOMI MINA
NUS TIO
ILLU MEA
Taylor Institution.
1859





LEÇONS

DE PHILOSOPHIE

IMPRIMERIE DE H. FOURNIER ET Cie
RUE SAINT-BENOIT, 7.



Peint par Brea 1812

Imp. Bertauts

PIERRE LAROMIGUIERE.

Né à Livignac-le-haut, (Aveyron), le 3 Nov.bre 1756.

Mort à Paris, le 12 Aout 1837.

Laromiguière

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE

SUR LES PRINCIPES

DE L'INTELLIGENCE

OU SUR LES CAUSES ET SUR LES ORIGINES

DES IDÉES

PAR P. LAROMIGUIÈRE

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS

etc., etc., etc.

SIXIÈME ÉDITION

AUGMENTÉE PAR L'AUTEUR

(1re édition posthume)

Ouvrage adopté pour l'instruction publique

TOME PREMIER

PARIS

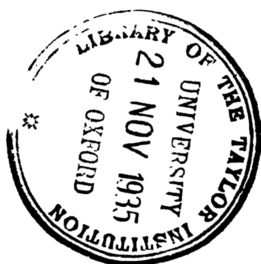
H. FOURNIER, RUE SAINT-BENOIT, 7

COMPTOIR DES IMPRIMEURS-UNIS

QUAI MALAQUAIS, 15

—

1844


LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY OF OXFORD
21 NOV 1935

AVERTISSEMENT.

Héritier des ouvrages de M. Laromiguière, mon grand-oncle, je dois au Public quelques mots sur cette sixième édition des *Leçons de Philosophie.*

M. Laromiguière se préparait à la donner lorsque la mort le frappa. — Conformément à sa volonté, j'en ai confié le soin à celui de ses amis qui a revu la cinquième, tout entière, avec lui, et que souvent il avait consulté pour les précédentes.

J'aurais désiré de nommer ici cet ami; il s'est refusé à mes instances, comme il avait résisté à celles de mon oncle pour le même objet.

Seulement, et dans l'intérêt de l'édition actuelle,

je puis dire ceci : Les relations que l'éditeur a eues avec M. Laromiguière sont connues de M. le Ministre de l'Instruction publique, de plusieurs fonctionnaires de l'Université, et de plusieurs membres de l'Institut ; j'ai mis à sa disposition les manuscrits que m'a laissés mon oncle ; enfin, j'ai été constamment le témoin attentif de son travail.

A. Bessières,

Docteur en médecine de la Faculté de Paris, sous-bibliothécaire à la bibliothèque de l'Université de France.

Paris, 24 juin 1844.

Mallebranche et autre un
mérite différent tous égaré
le premier, mais, même
en rejettant ses méthodes, il
s'... ...meur dans

N° 1817. Paris, le 21 mars 1841.

RAPPORT AU ROI.*

SIRE,

Une personne qui désire demeurer inconnue, a mis à la disposition de l'Université une somme de 1,500 francs pour être décernée en prix, à la suite d'un concours, à l'auteur du meilleur discours sur le mérite des *Leçons de Philosophie* de feu Laromiguière, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris.

Cette offre généreuse a pour but de mettre dans tout son jour, en le faisant complètement apprécier, un ouvrage justement estimé, et dont les doctrines tiennent une place remarquable dans l'histoire de la philosophie contemporaine.

L'Université ne pouvait qu'accueillir avec empressement un

* M. le Ministre de l'Instruction publique nous a autorisé à imprimer en tête de la présente édition les actes par lesquels l'Université a voulu constater les sentimens qu'elle professe pour M. Laromiguière et pour les *Leçons de Philosophie*, ce manuel de l'art de la raison, ce livre que, sur la tombe de M. Jouffroy, en présence de toutes les illustrations du pays, la voix éloquente de M. Cousin appelait naguère, avec un assentiment unanime, UN LIVRE CONSACRÉ **.

Immédiatement avant ces actes, on a placé une lettre de M. de Fontanes à M. Laromiguière; et à leur suite, une lettre de M. Villemain à l'Éditeur : l'une et l'autre, témoignages irrécusables de ce que vaut un ouvrage qui, à trente années d'intervalle, réunit dans la pensée de le louer et de le répandre deux écrivains élevés par leur talent à la direction suprême des écoles de la France.

Après de tels suffrages, ce n'est pas à l'Éditeur de parler ici des *Leçons de Philosophie*. Qu'il lui soit du moins permis, sous les auspices de ceux qui savent ce que fut pour lui M. Laromiguière, de déposer à l'entrée du monument où vivra toujours la mémoire de cet homme rare, aussi éminent par la bonté que par le génie, l'expression de la plus vive reconnaissance, d'un attachement qui ne s'éteindra jamais, et du regret profond de n'avoir pas su mieux justifier une confiance à laquelle on n'a pu qu'obéir.

** *Moniteur Universel* du 6 mars 1842.

pareil hommage rendu à la mémoire d'un de ses plus illustres professeurs.

Le Conseil royal de l'instruction publique a été unanime pour l'acceptation d'une offre si libérale.

L'avis du Conseil d'État est également favorable ; et d'après cette adhésion, je n'hésite pas, Sire, à proposer à Votre Majesté de vouloir bien approuver le projet d'ordonnance ci-joint, qui a pour but d'autoriser cette acceptation, conformément à l'article 175 du décret du 15 novembre 1811.

Je suis avec un profond respect,

Sire,

de Votre Majesté,

Le très-humble, très-obéissant et très-fidèle serviteur,

Le Ministre secrétaire d'État au département de l'Instruction publique,

Signé : VILLEMAIN.

Pour ampliation.

Le chef du secrétariat,

Signé : A. Danton.

MINISTÈRE
DE
L'INSTRUCTION
PUBLIQUE.

—

N° 1817.

Paris, le 21 mars 1841.

LOUIS-PHILIPPE, Roi des Français,

A tous présens et à venir, salut.

Vu la lettre en date du 7 janvier 1841, de Me Gondouin, notaire à Paris, à l'appui de la proposition y annexée et portant la date du 6 du même mois;

Vu l'article 175 du décret du 15 novembre 1811;

Vu la délibération du Conseil royal de l'Instruction publique en date du 26 janvier 1841;

Le comité de l'intérieur de notre Conseil d'État entendu;

NOUS AVONS ORDONNÉ ET ORDONNONS ce qui suit :

ART. I.

Notre Ministre de l'Instruction publique, Grand-Maître de l'Université, est autorisé à accepter, au nom de l'Université, la somme de 1,500 francs déposée chez Me Gondouin, notaire à Paris, pour être décernée en prix, conformément aux intentions exprimées dans la lettre et la proposition ci-dessus mentionnées.

ART. II.

Notre Ministre secrétaire d'état au département de l'Ins-

a.

truction publique, Grand-Maître de l'Université, est chargé de l'exécution de la présente ordonnance.

Fait au palais des Tuileries, le 21 mars 1841.

Signé : LOUIS-PHILIPPE.

Par le roi :

Le Ministre de l'Instruction publique, Grand-Maître de l'Université,

Signé : VILLEMAIN.

Pour ampliation.

Le chef du secrétariat,

Signé : A. DANTON.

MINISTÈRE

DE

L'INSTRUCTION

PUBLIQUE.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

EXTRAIT

Du registre des délibérations du Conseil royal de l'Instruction publique.

Procès-verbal de la Séance du 23 mars 1841.

Le Conseil royal de l'Instruction publique, sur le rapport de M. le conseiller chargé des études philosophiques *;

Vu l'ordonnance en date du 21 mars 1841, qui autorise le Ministre de l'Instruction publique à accepter l'offre qui lui est faite d'une somme de 1,500 francs pour être décernée par le Ministre en conseil, à la suite d'un concours, au meilleur discours sur les *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière;

Arrête ce qui suit :

ART. I.

Les ouvrages destinés à ce concours seront reçus francs de port au secrétariat du Ministère de l'Instruction publique jusques et y compris le 31 décembre 1841, terme de rigueur.

ART. II.

Chaque ouvrage portera une épigraphe; cette épigraphe sera répétée sur l'enveloppe extérieure d'un billet cacheté, joint au mémoire et qui contiendra le nom de l'auteur.

ART. III.

Les mémoires reçus seront renvoyés à une commission de cinq membres nommés par le Ministre en conseil, laquelle adressera, dans le délai de deux mois, son jugement au Ministre.

* M. Jouffroy, membre de l'Institut et de la Chambre des Députés.

ART. IV.

Le résultat de ce jugement sera inscrit aux procès-verbaux du conseil et immédiatement publié.

ART. V.

Dans le cas où aucun des mémoires envoyés ne serait jugé digne du prix, il sera statué en conseil sur l'époque et les conditions du nouveau concours à ouvrir.

Le conseiller exerçant les fonctions de chancelier.

Signé : RENDU.

Le conseiller exerçant les fonctions de secrétaire.

Signé : SAINT-MARC GIRARDIN.

Approuvé conformément à l'article 21 de l'ordonnance royale du 26 mars 1829.

Le Ministre de l'Instruction publique, Grand-Maître de l'Université,

Signé : VILLEMAIN.

Pour ampliation.

Le chef du secrétariat,

Signé : A. DANTON.

EXTRAIT

du *Moniteur Universel* du 24 mars 1841.

Par ordonnance royale du 21 mars, rendue sur le rapport de M. le Ministre de l'Instruction publique, l'Université vient d'être autorisée à accepter une donation de quinze cents francs pour être décernée en prix, à la suite d'un concours, à l'auteur du meilleur discours sur le mérite des *Leçons de Philosophie* de feu Laromiguière, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des lettres de Paris.

Cette mesure avait été précédée d'un avis du Conseil royal de l'Instruction publique, rendu * sur le rapport de M. Jouffroy, et concluant à ce que l'autorisation fût demandée, « attendu que, soit qu'on considère la proposition comme un « hommage à la mémoire d'un homme qui a illustré l'Univer-« sité par son enseignement et l'a honorée par sa vie, soit qu'on « l'envisage comme un moyen de provoquer l'étude d'un livre « excellent par le style et dont les doctrines tiennent une « place remarquable dans l'histoire de la philosophie contem-« poraine, elle est en parfaite harmonie avec la mission de « l'Université, et mérite d'être accueillie. »

. . . .

Par arrêté du 23 mars, M. le Ministre de l'Instruction publique a nommé membres de la commission qui doit juger le concours ci-dessus mentionné :

MM. Jouffroy, membre du Conseil royal, président ;
De Cardaillac, inspecteur de l'Académie de Paris ;
Damiron, professeur-adjoint à la Faculté des lettres de Paris ;
Vacherot, directeur des études à l'École normale ;
Garnier, professeur de philosophie au collége royal Henri IV.

* Le 26 janvier 1841.

MINISTÈRE
DE
L'INSTRUCTION
PUBLIQUE.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

EXTRAIT

Du registre des délibérations du Conseil royal de l'Instruction publique.

Procès-verbal de la Séance du 24 mai 1842.

Le Conseil royal de l'Instruction publique, sur la proposition de M. le Ministre ;

Vu l'ordonnance royale du 21 mars 1841 qui autorise le Ministre de l'Instruction publique à accepter, au nom de l'Université, une somme de quinze cents francs pour être décernée en prix, à la suite d'un concours, à l'auteur du meilleur discours sur les *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière ;

Vu l'arrêté pris en Conseil royal le 23 mars 1841, portant que, dans le cas où aucun des mémoires envoyés au concours ne serait jugé digne du prix, il sera statué en conseil sur l'époque et les conditions du nouveau concours à ouvrir ;

Vu le rapport du 24 mai 1842, par lequel le président * de la commission chargée de juger le concours, annonce que la commission a décidé qu'il n'y avait pas lieu de décerner le prix ; **

Arrête ce qui suit ;

ART. I.

Le concours sur les *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière est prorogé jusqu'au 1er mai 1843.

ART. II.

Les ouvrages destinés à ce concours seront reçus francs de

* M. le baron De Gérando, pair de France, membre de l'Institut, etc., nommé à la présidence de la Commission, en remplacement de M. Jouffroy, décédé.

** Dix mémoires avaient été envoyés au concours.

port au secrétariat du ministère de l'instruction publique jusques et y compris le 30 avril 1843, terme de rigueur.

ART. III.

Chaque ouvrage portera une épigraphe. Cette épigraphe sera répétée sur l'enveloppe extérieure d'un billet cacheté joint au mémoire, et qui contiendra le nom de l'auteur.

ART. IV.

Les mémoires reçus seront renvoyés à une commission de cinq membres nommés par le Ministre en Conseil, laquelle adressera, dans le délai de deux mois, son jugement au Ministre.

ART. V.

Le résultat de ce jugement sera inscrit aux procès-verbaux du Conseil et immédiatement publié.

Pour le conseiller exerçant les fonctions de chancelier,

Signé : ORFILA.

Le conseiller vice-président,

Signé : baron THÉNARD.

Approuvé conformément à l'ordonnance royale du 26 mars 1829.

Le Ministre de l'Instruction publique,

Signé : VILLEMAIN.

Pour ampliation.

Le chef du secrétariat,

Signé : A. DANTON.

EXTRAIT

du *Moniteur Universel* du 29 juin 1843.

Le prix institué par ordonnance royale du 21 mars 1841, en faveur du meilleur discours sur le mérite des *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière n'ayant pas été décerné à l'époque primitivement fixée, le concours ouvert à cet effet a été prorogé jusqu'au 1er mai 1843. — Sept mémoires destinés à ce concours ont été adressés à M. le ministre de l'instruction publique, dans le délai prescrit. — L'hommage réservé à la mémoire d'un homme qui a illustré l'Université par son enseignement et dont les doctrines occupent une place importante dans l'histoire de la philosophie contemporaine, ne sera donc pas plus longtemps différé.

Par arrêté, en date du 13 juin, M. le Ministre de l'Instruction publique a organisé ainsi qu'il suit la commission appelée à juger ledit concours :

MM. Droz, membre de l'Académie Française et de l'Académie dès Sciences morales et politiques, président;
De Cardaillac, inspecteur de l'Académie de Paris;
Adolphe Garnier, professeur-adjoint de la Faculté des lettres;
Vacherot, directeur des études de l'École normale;
Ravaisson, ancien professeur de la Faculté des lettres de Rennes.

MINISTÈRE
DE
L'INSTRUCTION
PUBLIQUE.

UNIVERSITÉ DE FRANCE.

EXTRAIT

Du registre des délibérations du Conseil royal de l'Instruction publique.

Procès-verbal de la Séance du 22 août 1843.

Le Conseil royal de l'Instruction publique, sur le rapport de M. le conseiller chargé des études philosophiques *;

Vu l'ordonnance royale du 21 mars 1841, laquelle autorise M. le Ministre de l'Instruction publique à accepter, au nom de l'Université, une somme de quinze cents francs, pour être décernée en prix à l'auteur du meilleur mémoire sur les *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière;

Vu l'arrêté du 23 mars 1841, qui règle le mode du concours, institué conformément au vœu du fondateur;

Vu l'arrêté du 24 mai 1842 qui proroge ledit concours jusqu'au 1er mai 1843;

Vu l'arrêté du 13 juin 1843, qui institue une commission chargée de l'examen des différens mémoires adressés par les concurrens;

Vu le rapport de M. le président ** de la commission, en date du 16 août 1843, ledit rapport désignant, comme digne du prix, le mémoire qui porte le nº 3 avec cette épigraphe : *Elige eum cujus tibi placuit vita et oratio*, etc.; et comme digne d'une mention honorable le mémoire inscrit sous le nº 2 avec cette épigraphe : *Omne tulit punctum;* les billets cachetés, annexés auxdits mémoires et portant les numéros et les épigraphes ci-dessus relatés, ayant été ouverts en la séance du conseil;

* M. Cousin, pair de France, membre de l'Institut.

** M. Droz, membre de l'Académie française et de l'Académie des Sciences morales et politiques de l'Institut, nommé président de la commission en remplacement de M. le baron De Gérando, décédé.

Déclare,

1° Le prix acquis à M. Saphary *, auteur du mémoire inscrit sous le n° 3;

2° La mention honorable acquise à l'auteur du mémoire n° 2, qui désire n'être pas connu.

Le conseiller exerçant les fonctions de chancelier,

Signé: RENDU.

Le conseiller exerçant les fonctions de secrétaire,

Signé : SAINT-MARC GIRARDIN.

Approuvé conformément à l'article 21 *de l'ordonnance royale du* 26 *mars* 1829.

Le Ministre de l'Instruction publique, Grand-Maître de l'Université,

Signé : VILLEMAIN.

Pour ampliation.

Le chef du secrétariat,

Signé : A. DANTON.

* M. Saphary, dont la pensée avait d'abord été d'employer les quinze cents francs montant du prix remporté par lui, à la construction d'un monument en l'honneur de M. Laromiguière, a consacré cette somme, d'après le désir de M. le Ministre de l'Instruction publique, à couvrir une partie des frais de la présente édition, publiée au profit exclusif du petit-neveu de l'auteur.

CABINET

DU MINISTRE.

N° 584, p.

MINISTÈRE
DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE.

Paris, le 15 mars 1844.

Monsieur,

J'ai reçu la lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire pour me rappeler l'intention que je vous avais exprimée de souscrire à la réimpression des *Leçons de Philosophie* de M. Laromiguière. J'avais en effet depuis plusieurs mois compris une souscription de ce genre dans les prévisions de la dépense imputée sur les fonds du Ministère de l'Instruction publique, chapitre 20. Je l'avais comprise pour deux cents exemplaires, nombre qui dépasse de beaucoup le chiffre ordinaire des souscriptions, et que je ne pourrais porter plus haut dans l'état limité des crédits. Ce nombre suffira pour placer dans les bibliothèques des principaux établissemens d'instruction publique la réimpression, augmentée, des remarquables travaux que M. de Fontanes encouragea autrefois, et que l'Université a été heureuse de rappeler à l'attention publique en ouvrant un concours pour le prix que vous aviez si généreusement fondé.

Cette souscription sera réalisable dès que le livre aura paru et que les exemplaires auront été transmis au Ministère.

Recevez, Monsieur, l'assurance de ma considération très-distinguée.

Le Pair de France, Ministre de l'Instruction publique,

VILLEMAIN.

AVERTISSEMENT

DE LA CINQUIÈME ÉDITION.*

Ces leçons, qu'il nous soit permis de le rappeler, furent écoutées, en 1811 et 1812, à l'Académie de Paris, avec une attention pleine de bienveillance.

Le public nous sut gré de reproduire des idées qu'il avait trop longtemps été forcé de négliger, et dont l'oubli ramènerait les nations à la barbarie.

La jeunesse ne s'effraya pas de nos recherches métaphysiques. Sa curiosité leur prêta de l'attrait et une sorte de charme.

L'auditeur le plus étranger à ces recherches entendit avec intérêt l'histoire des mouvemens et des affections de son âme.

Le savant que la lecture des philosophes avait rendu familier avec leurs doctrines, sembla nous tenir compte de quelques vues nouvelles sur les principes de l'intelligence.

Et pour nous rassurer encore, le célèbre écrivain, alors grand-maître de l'Université, M. de Fontanes, se plut à nous dire qu'il goûtait la simplicité de notre lan-

* L'intention de l'auteur était que cet avertissement, substitué, en 1833, à celui des éditions précédentes, restât, désormais, inséparable des *Leçons de philosophie*, dont il précise la date, rappelle et explique le succès, justifie la publication.

gage et la clarté de nos explications. Il témoigna le désir de voir notre enseignement plus répandu, et consacré à l'instruction publique.

Les leçons furent imprimées : les voici à leur cinquième édition.

Quel que soit, à nos yeux, le prix de ces divers encouragemens, et quoiqu'ils aient passé nos espérances, le sentiment qu'ils nous inspirent ne saurait aller au delà d'une confiance modeste.

Le jugement des contemporains n'est pas toujours celui des âges suivans. Combien de fois on a vu la louange se changer en critique, l'indulgence en sévérité ! Combien de systèmes furent d'abord reçus avec faveur, qu'aujourd'hui l'on dédaigne, ou qui ne sont plus ! La durée n'est promise qu'à la vérité.

Heureux celui qui aurait trouvé la vérité! Heureux surtout, après l'avoir trouvée, s'il avait su l'exprimer dignement et la faire aimer.

DISCOURS

SUR

LA LANGUE DU RAISONNEMENT,

PRONONCÉ

A L'OUVERTURE DU COURS DE PHILOSOPHIE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS, LE 26 AVRIL 1811.

La philosophie, oubliant ce qu'elle doit aux signes de la pensée, a quelquefois accusé la parole d'être un obstacle au mouvement de l'esprit et aux progrès de la raison. Aucune erreur ne semble plus naturelle, quand on songe aux vices des langues, aux abus qu'en ont toujours fait et que ne cessent d'en faire les passions et l'ignorance. Combien, cependant, une telle erreur est éloignée de la vérité ! car, si l'intelligence de l'homme est l'ouvrage de l'analyse, que serait-elle sans des signes, instrumens nécessaires de l'analyse? Que serait-elle, surtout, sans le signe par excellence, la parole?

Ceux qui, dans les langues, ne voient que des moyens de communication, peuvent bien concevoir comment les sciences se transmettent d'un peuple à un autre peuple, ou d'une génération aux générations suivantes; ils ignoreront toujours comment elles se forment, et comment elles prennent leurs accroissemens.

Ceux qui, remontant à l'origine du langage, ont appris que des signes nous sont indispensables à nous-mêmes; qu'ils nous servent à noter les idées acquises, à les rendre durables, ont fait plus que les premiers, sans doute : mais il ne suffisait pas de connaître la manière dont se conservent les idées, il fallait remarquer la manière dont elles se produisent.

Celui-là seul possédera tout le secret des signes, à qui les langues offriront, à la fois, des moyens de communication pour la pensée, des formules pour retenir des idées prêtes à nous échapper, et des méthodes propres à faire naître des idées nouvelles.

On se rendra sans peine à cette vérité, que les langues sont, en effet, autant d'instrumens de découverte, si nous n'exagérons pas leur influence en l'étendant jusqu'aux idées qui nous viennent par l'action des sens immédiatement.

Le mouvement des organes, sollicité d'abord par la seule nature, bientôt soumis à la volonté, se porte sur les objets qui nous environnent : il se dirige, tour à tour, sur les différentes qualités de ces objets, et nous donne les premières idées.

A un travail si nécessaire, mais en même temps si insuffisant pour les besoins de l'intelligence; à une analyse si incomplète, et qui laisse à peine entrevoir quelque rayon de lumière, se joint le langage d'action. Ici, de l'analogie des signes, et de leur contraste, sort une nouvelle espèce d'idées. L'âme n'avait qu'un sentiment confus des rapports; elle en acquiert la perception distincte.

Enfin, naît et se développe l'infinie variété des langues parlées et des langues écrites; et, avec elles, naissent, pour se multiplier toujours, les prodiges de la pensée.

Dès lors, les idées les plus circonscrites s'étendent, se généralisent; les plus éloignées se rapprochent; les plus fugitives se fixent : l'esprit en dispose à son gré; il les étudie à loisir; il les choisit, les ordonne; et des rapports nouveaux apparaissent en foule, environnés d'une vive clarté.

Dès lors, le raisonnement, jusque-là confondu avec le souvenir des affections éprouvées, s'en sépare pour agir seul; libre, mais aidé par les signes, il se transporte au delà des impressions sensibles; il découvre un ordre intellectuel, un ordre moral, et présente à notre admiration des beautés qui effacent toutes les beautés de l'ordre physique. On dirait que l'entendement ne connaît plus de bornes : tant ses facultés ont gagné en puissance; tant elles ont agrandi leur empire.

Ainsi commence, s'accroît et se perfectionne l'intelligence.

Ainsi, l'homme, si souvent averti de sa faiblesse lorsqu'il veut se donner des sensations, peut tout pour se donner des idées, puisque c'est par des moyens qui lui sont naturels, et par des ressources artificielles dont il dispose, qu'il les obtient. Une idée était cachée, et comme perdue dans une sensation : il se rend attentif, il dirige ses organes, et la trouve. Plusieurs idées, un grand nombre d'idées étaient enveloppées dans une

seule idée : avec des signes qui sont en son pouvoir, il les dégage, et s'en rend le maître.

Cet emploi des signes, qui ouvre et facilite le passage des premières idées à de nouvelles idées ; ce procédé qui, d'une vérité connue, fera sortir mille vérités inconnues ; cette méthode, qui, dans ce que nous savons, nous montre ce que nous ignorons ; cette *langue* enfin sans laquelle, réduit aux hasards de l'expérience, et borné à des connaissances pratiques, l'homme n'aurait pu s'élever jusqu'aux lois de la théorie : tel est l'objet sur lequel je désire de fixer un moment votre esprit.

Parce que la raison se présente d'abord sous des formes moins riantes que l'imagination, il ne faut pas croire qu'elle n'ait aussi quelque attrait. Peut-être qu'en écrivant son *Essai*, Locke n'éprouvait pas de moindres jouissances que Racine quand il composait ses admirables tragédies ; peut-être aussi plus d'un lecteur, en passant de Corneille à Bacon, a-t-il senti que la langue de la raison n'avait pas moins de richesse et moins de puissance que les accents des passions ; et celui[1] qui tout à coup fut saisi d'un transport inconnu et d'une violente palpitation à l'ouverture d'un livre, était-il en présence d'un poëte ou d'un philosophe?

Mille expériences le prouvent ; la faculté de raisonner peut être une source de plaisirs aussi vifs que ceux qui nous viennent de la capacité de sentir, et la réflexion n'est pas plus avare de récompenses que l'imagination.

Une philosophie, trop docile au préjugé, regardait

1. Malebranche.

la faculté de raisonner comme une acquisition des progrès de l'âge. Plus attentive, elle aurait aperçu les premiers développemens de la raison dans les premiers développemens de notre existence. A peine l'enfant a respiré, qu'il sent des besoins et qu'il désire : or le désir, tel qu'il se manifeste dans le plein et entier usage de la vie, suppose l'action de toutes les facultés de l'âme. Nos premiers désirs furent donc l'action de ces mêmes facultés naissantes. Car, s'il est indubitable que les facultés du corps datent du moment de l'existence du corps, il ne l'est pas moins que les facultés de l'âme datent du moment de l'existence de l'âme, qu'elles entrent en action dès les premières impressions reçues, dès les premiers sentimens éprouvés.

Ce n'est encore, il est vrai, qu'une ébauche tout à fait informe : rien n'est prononcé, rien n'est démêlé, rien ne saurait être distinctement perçu; attention, comparaison, raisonnement, tout est confondu, tout échappe, mais tout existe; et lorsque ces facultés, perfectionnées et fortifiées par l'exercice, se montreront dans toute leur puissance, elles pourront bien nous déguiser leur origine, elles ne changeront pas leur nature. Pascal proposant l'expérience du Puy-de-Dôme, d'après la pesanteur connue de l'air, ne raisonnera pas autrement que Pascal au berceau, lorsqu'il tendait les bras à sa nourrice, d'après le souvenir des soins qu'il en avait reçus.

Mais, alors qu'il raisonne et qu'il pense, l'enfant ne sait pas qu'il pense et qu'il raisonne. Il ignorera ce qui se passe au dedans de lui, tout le temps que sa pensée,

entraînée au dehors par la vivacité du besoin, ne se sera pas repliée sur elle-même.

Si, par une fiction que des philosophes n'ont pas craint de réaliser, on le privait de toute activité, et de celle qu'il exerce au dehors, et de celle qu'il exerce sur lui-même, il continuerait sans doute à voir, à entendre; il sentirait par tous ses organes et par toutes les parties de son corps; mais, dans l'impuissance absolue de diriger ses sens, de donner son attention, et d'agir sur lui-même, il n'acquerrait aucune connaissance; son âme, réduite à de pures sensations qu'elle ne pourrait ni démêler, ni comparer, ni diviser, ni réunir, serait privée de toute idée, et ne prendrait jamais son rang parmi les intelligences.

Puisqu'il en est ainsi, qu'il nous soit permis de rectifier deux axiomes célèbres, causes toujours subsistantes d'erreurs et de divisions.

Toutes nos idées viennent des sens : voilà ce qu'on nous enseigne, ce que nous ont enseigné Aristote, Gassendi, Locke. Assurément, il n'est pas dans mon intention de ressusciter les archétypes éternels, ou les idées innées, ou les perceptions des monades. Mais, enfin, pourquoi répéter sans cesse que les idées viennent des sens, quand il est démontré que, des sens, il ne peut nous venir que des sensations? pourquoi cette expression si négligée, si inexacte, *viennent*, par laquelle on semble nous ramener aux simulacres d'Épicure? Et, s'il est rare de trouver d'abord la vérité tout entière, pourquoi ne s'être pas contenté de dire, non que *toutes* nos idées, mais que nos *premières* idées

viennent des sens, ou plutôt des sensations? Cet énoncé, plus heureux, parce qu'il est plus sage, eût pu conduire à rechercher et à trouver comment, après avoir acquis ces premières idées, ces idées sensibles, nous nous élevons aux autres idées, aux idées intellectuelles, aux idées morales.

Nous apprenons à voir et à entendre. Depuis Berkeley, on ne se lasse pas de reproduire cette proposition dans ces mêmes termes[1]. Aussi a-t-elle été niée, et sera-t-elle niée tout le temps que la vérité qu'on avait entrevue ne sera pas autrement et mieux présentée. Nous apprenons à regarder, nous apprenons à écouter : si l'on s'était ainsi exprimé, tout le monde eût cédé à l'évidence, et on aurait eu l'avantage d'avertir que, pour rendre raison de l'intelligence humaine, il ne suffit pas de parler vaguement des sens, comme d'autant de causes, ou de sources, ou d'occasions d'idées. Par la simple vue, par l'ouïe, par les impressions que les objets font sur nos sens, nous éprouvons des sensations. C'est par le regard, c'est par l'auscultation, c'est par l'action de nos organes, que nous acquérons nos premières idées; c'est par notre action que nous acquérons toutes nos idées[2]. En soutenant sans restriction que tout *s'apprend*, on se trompait soi-même, et on trompait les autres par le seul effet d'une expression fausse. Nous n'apprenons pas à avoir chaud, à avoir froid, à recevoir les impressions que les objets

1. Il faut excepter Condillac, mais seulement dans ses œuvres posthumes.

2. Part. II, leç. III.

font sur nos sens ; nous apprenons à régler nos sens, à diriger nos organes : nous n'apprenons pas à sentir, nous apprenons à penser.

Les lois de la pensée et les règles du raisonnement sont dans toute pensée juste, dans tout raisonnement exact. Il semble donc qu'il ne pouvait pas être difficile de découvrir ces règles et ces lois ; et néanmoins, après des tentatives sans cesse renouvelées, à peine les connaissons-nous aujourd'hui. Quelle peut être la cause de cette ignorance ? Comment se fait-il que la théorie de l'art de raisonner soit encore si imparfaite, quand l'art de raisonner se montre avec tant de perfection dans les chefs-d'œuvre du génie ? L'étonnement cesse en voyant combien les recherches ont été mal dirigées. Au lieu d'observer la nature, qui nous donne les premières leçons ; au lieu d'étudier les grands poëtes et les grands orateurs, qui l'avaient prise pour modèle, on s'obstinait à interroger une philosophie étrangère à nos besoins, à nos plaisirs, et propre tout au plus à satisfaire une vaine curiosité.

Depuis Aristote, le nombre des logiques est incalculable ; mais presque toutes s'arrêtent avec celle du philosophe grec. Comme on ne doutait pas qu'il n'eût atteint la perfection, on ne pouvait que répéter ce qu'il avait enseigné.

Il est vrai que dans tous les temps il s'est rencontré de ces esprits qui portent impatiemment le joug de l'autorité, et qui, pleins de confiance en leurs propres forces, ne veulent recevoir la loi que d'eux-mêmes. Tels furent Bacon et Descartes. Ces grands hommes,

étonnés du peu de fruit qu'ils avaient retiré de l'art du syllogisme, de cet art qui promet tant et qui tient si peu, finirent par le décrier comme une invention aussi futile qu'ingénieuse; mais, quoique Descartes l'ait comparé à l'art trompeur de Raimond Lulle, et que Bacon ait fort bien vu, ce que tout le monde aurait dû voir, que le syllogisme ne va pas au fond des choses, ni l'un ni l'autre n'en a montré le vice radical.

Aristote, dont la doctrine a subi tant de *fortunes diverses*, mais dont le vaste génie ne fut jamais contesté, Aristote a plutôt donné la théorie d'un certain nombre de formes du raisonnement, qu'il n'a donné la théorie du raisonnement. On peut aussi lui reprocher d'avoir laissé dans sa logique une lacune qui la rend incomplète. Après avoir très-bien fait sentir la nécessité des idées moyennes pour découvrir les rapports entre les idées trop éloignées, il a oublié de nous dire où il faut prendre ces idées moyennes; et, chose singulière! personne n'a songé à remplir cette lacune; à peine même s'est-on avisé qu'elle existât, malgré la difficulté si souvent éprouvée de lier les vérités inconnues aux vérités que l'on connaissait.

Hobbes, qu'on ne saurait trop blâmer pour les principes de sa philosophie, mais auquel on ne peut refuser une grande force de déduction;

Malebranche, qui pénètre si avant dans tous les sujets, et qui sait faire parler à la métaphysique la plus abstraite une langue toujours naturelle, toujours riche, quelquefois sublime;

Leibnitz, qu'un désir insatiable de savoir portait à

tout approfondir, à tout agrandir, jusque-là même qu'il a inventé de nouvelles formes de syllogisme;

Locke, dont l'esprit plus circonspect mettait très-peu du sien dans l'étude de la nature, et qui, par cette raison, l'a mieux connue que les autres;

Tous laissent quelque chose à désirer quand ils traitent du raisonnement.

Hobbes et Leibnitz ne le distinguent pas du syllogisme. Malebranche n'a pas mieux vu que les autres philosophes la nature du rapport sur lequel il se fonde; et Locke s'est mépris en regardant comme frivole pour l'homme ce qui le serait en effet pour des intelligences supérieures.

Il était réservé à un Français du dix-huitième siècle, à Condillac, de nous apprendre ce que nous faisons quand nous pensons et quand nous raisonnons; comme, un siècle auparavant, il avait été réservé à un autre Français, à Descartes, d'apprendre à l'Europe à penser et à raisonner.

Et d'abord, en rendant à Descartes une si éclatante justice, nous ne faisons que répéter les acclamations de ses plus illustres contemporains. Les savans de toutes les nations, anglais, allemands, italiens, français, tous n'eurent qu'une voix. L'admiration fut même portée à l'excès, quand Malebranche, en cela l'interprète des meilleurs esprits de son temps, ne craignit pas d'avancer que, « dans l'espace de trente années, Descartes avait découvert plus de vérités que tous les autres philosophes. »

Ne dites pas que la révolution, alors opérée dans les

sciences, est due à Bacon. Bacon, il est vrai, s'est moins trompé que Descartes sur l'origine de nos connaissances[1]. Il a, mieux que lui, fait sentir les vices des fausses méthodes suivies depuis des siècles, et il l'a précédé de plusieurs années; mais, à ces titres, il fallait, pour opérer une révolution, joindre l'ascendant d'une grande renommée; et Bacon, qui plus tard devait, entre les génies du premier ordre, occuper un rang si élevé, était à peine connu quand la philosophie de Descartes retentissait partout, agitait tous les esprits, et imprimait aux sciences l'heureuse direction qu'elles suivent depuis cette époque.

Parler ainsi, dans une école française, d'un philosophe qui a tant illustré la France, ce n'est pas céder à un mouvement d'orgueil national, c'est se sauver de l'ingratitude.

Nous ne serons pas ingrats non plus envers Condillac; et nous aimons à reconnaître que nous lui devons, sur la manière dont se développe la pensée, et sur la nature du raisonnement, des idées plus exactes que celles que nous aurions pu emprunter des autres philosophes.

Si, en effet, dans l'action de nos facultés, ils avaient distingué ce qui appartient à la nature et ce que l'art ajoute à cette action, ils auraient pu voir ce que, le premier, Condillac a si bien vu, non pas que la pensée ne puisse exister sans le langage, et qu'en ce sens elle

1. Tous les philosophes se sont trompés sur l'origine de nos connaissances, mais l'école d'Aristote moins que celle de Platon. (*Part.* II, *leç.* III, VI *et* VIII.)

dépende du langage, mais que l'art de penser dépend du langage; deux choses qu'il ne faut pas confondre.

Sans doute la pensée précède la parole, et même tout langage d'action. L'enfant, comme nous l'avons observé, pense dès qu'il éprouve des besoins, et ce n'est pas en un jour qu'il apprend à parler; mais, s'il est manifeste que la pensée précède la parole, il ne l'est pas moins que l'emploi de quelques signes devance l'art de penser. Comment, sans le secours des signes, l'art pourrait-il se trouver dans la pensée, quand toutes les parties de la pensée, quand toutes les parties de l'objet qu'elle embrasse, existant simultanément, forment un tout indivisible? Comment, dans le plus simple des jugemens, serait-il possible de démêler le sujet, l'attribut, le rapport qui les unit, ou l'opposition qui les sépare, si toutes ces choses ne se montraient successivement à l'esprit? Et comment se montreraient-elles successivement, si la succession des signes ne les détachait les unes des autres? Or, les signes, en se succédant, sont nécessairement distribués dans un certain ordre; il faut donc que les parties de la pensée se distribuent et se succèdent dans ce même ordre; alors il y a de l'art dans la pensée, qui, naturellement, existe sans aucune division, sans aucune succession, sans aucun art.

La pensée, existant antérieurement à tout signe et indépendamment de tout langage, est donc réduite en art par le moyen du langage; et l'on voit aussitôt que l'art de penser sera porté à un degré plus ou moins grand de perfection, suivant que l'art de parler sera lui-

même plus ou moins parfait, suivant qu'il sera plus ou moins propre à développer les parties de la pensée dans un ordre que l'esprit puisse facilement saisir.

Ainsi, autant il est sûr que les langues ne font pas la pensée, autant il est incontestable qu'elles sont nécessaires pour la décomposer, ou pour l'analyser, ou pour la développer, et par conséquent qu'elles sont des moyens de développement, des moyens d'analyse. C'est trop peu dire. Toutes les langues obéissent aux règles de la grammaire, à quelques règles de grammaire du moins; les regarder comme de simples moyens d'analyse, ce serait ne les apprécier qu'à demi : elles sont de vraies méthodes d'analyse, elles sont des *méthodes analytiques;* vérité fondamentale, qui donne la possibilité de connaître la bonté relative de toutes les langues, et de discerner, soit parmi les langues qui appartiennent aux différens peuples, soit parmi les langues propres aux différens écrivains chez un même peuple, soit encore parmi les langues diverses que le génie a créées pour l'avancement des sciences, celles qui, décomposant la pensée dans l'ordre le mieux approprié à la nature de l'entendement, pourraient donner à ses facultés une facilité inattendue et des forces incalculables.

Mais il ne suffit pas de cette belle découverte, qui n'avait si longtemps échappé qu'à cause de son extrême simplicité; il faut trouver en quoi consiste cette manière particulière de penser à laquelle nous avons donné le nom de raisonnement. Après être remonté à l'origine de l'art de penser, il faut remonter à l'origine de l'art de raisonner; il faut voir le raisonnement en lui-même,

dans son essence, qui ne varie pas, et le séparer de ce qui semble en être inséparable et qui varie.

On peut considérer le raisonnement dans l'esprit ou dans le discours.

Si vous le considérez dans l'esprit, et antérieurement à l'époque où nous avons commencé à faire usage de quelques signes, antérieurement à cette habitude, dès longtemps devenue une seconde nature, par laquelle la pensée est aujourd'hui une parole intérieure, le raisonnement consiste dans la perception, ou même dans le simple sentiment de l'identité entre plusieurs jugemens ou rapports, quels que soient d'ailleurs les objets qui ont donné lieu à ces rapports.

Dans le discours, c'est l'expression d'une suite de jugemens renfermés les uns dans les autres; c'est la manifestation d'un rapport qui était caché dans un autre rapport; c'est le passage du connu à l'inconnu, ou la liaison d'un principe à sa conséquence; et, si l'on me permet de varier encore cette définition, je dirai : le raisonnement est une synonymie continuelle d'expressions diverses; c'est la substitution de plusieurs mots à un moindre nombre de mots, à un seul mot, ou d'un seul mot à plusieurs; c'est une composition qui appelle une décomposition dont elle a besoin pour éclairer toutes les parties de son objet; ou une décomposition qui, à son tour, appelle une composition pour soulager la mémoire et pour faciliter l'action de l'esprit; c'est un enchaînement de vérités liées par la plus étroite analogie; c'est enfin une succession plus ou moins prolongée de propositions identiques.

Le raisonnement, quand on l'exprime, est inséparable de ses formes, quoiqu'il en diffère essentiellement. Les formes changent, le raisonnement est toujours un, toujours le même ; puisque, soit qu'on le considère dans l'esprit indépendamment de tout langage, soit qu'on le considère dans le discours, il n'est jamais que le rapport d'identité entre plusieurs jugemens, rapport tantôt senti d'une manière confuse, tantôt perçu d'une manière distincte.

A l'instant où cette identité serait altérée par la diversité des expressions, diversité toujours obligée pour que nos discours ne soient pas frivoles, à l'instant même le raisonnement commencerait à perdre de sa rectitude ; et déjà l'on peut entrevoir quelle connaissance il faut de la langue avec laquelle on raisonne, et quelle attention il faut sur soi-même, pour ne jamais perdre le sentiment de l'unité, quand toutes les expressions tendent à nous en distraire.

Voici le moment d'une remarque particulière sur les langues.

Nous écarterons tous les rapports qui peuvent intéresser la grammaire et la métaphysique, pour ne garder que le seul rapport qui intéresse la logique, et qui doit nous donner la langue que nous cherchons.

Si vous avez égard à la multitude des sons émis et modifiés par l'organe vocal, vous compterez autant de langues que de nations.

Si, changeant de point de vue, et négligeant toute cette diversité d'accens et d'articulations, vous considérez la parole comme pouvant s'appliquer aux divers

objets de nos connaissances, vous verrez sortir de cette nouvelle considération une nouvelle classe de langues aussi nombreuse ou même plus nombreuse que la première.

D'un côté, vous aurez la langue française, la langue anglaise, l'italienne, l'allemande, etc.; de l'autre, vous trouverez toutes les langues des arts et des sciences, les langues de la morale, de la chimie, de l'astronomie, etc.; en un mot, on aura d'autant plus de langues que l'on comptera plus de peuples, qu'on sera plus avancé dans la civilisation, et que les idées acquises seront plus multipliées.

Mais outre cette quantité innombrable d'idiomes dont chacun sert de communication à tous les individus d'une même contrée; outre les langues plus ou moins savantes qui se partagent les vocabulaires des nations, il existe chez tous les peuples une langue toujours présente, et qui toujours semble se cacher. Dans tous les pays et dans tous les siècles, les bons esprits en ont eu le sentiment, quoiqu'ils n'aient pas su la remarquer. Parce qu'on en avait le sentiment, on se conformait à ses règles dans la pratique, toutes les fois que la pensée était bien dirigée. Parce qu'on ne l'avait pas clairement aperçue, on ne pouvait en avoir développé la théorie.

Cette langue est distincte de toutes les autres, et cependant elle les pénètre toutes pour leur communiquer la vie. Privée de son secours, la langue historique et la langue descriptive ne fourniraient que de vains ornemens pour la mémoire; ou, pour l'imagination, des tableaux bizarres et sans ordonnance.

Rarement on la parle seule; toujours on la trouve mêlée à la langue des grands poëtes, des grands orateurs et des grands historiens.

Les philosophes, en la réclamant comme leur propriété, semblent avoir été peu jaloux de s'en assurer l'usage; tandis que ceux qui ne se paraient d'aucun titre, et qui ne possédaient que le simple bon sens, ont su en faire un heureux emploi.

Les mathématiciens, dans leurs recherches sur la grandeur abstraite, l'ont pressentie de bonne heure, s'en sont emparés pour ne plus s'en dessaisir, et lui ont fait faire des prodiges.

Ennemie des fausses analogies, des rapports mal démêlés, des expressions vagues, elle repousse tout ce qui est arbitraire, obscur, mal déterminé.

Amie de l'ordre et des successions régulières, le moindre écart la contraint, la gêne dans ses développemens.

Sert-elle d'interprète au génie : alors facile, et sûre dans sa marche rapide, chacun de ses pas est marqué par une découverte, et la vérité qu'elle vient de trouver promet toujours une vérité nouvelle.

Éminemment analytique, elle n'admet les idées qu'autant qu'elles portent l'empreinte de cette science qui constate leur réalité en montrant leur origine. Ainsi éprouvées, elle les adopte, les accompagne dans toutes leurs transformations, et ne les abandonne jamais, alors même qu'elle semble les perdre de vue.

Lorsqu'elle se fait entendre, tout est clair, tout devient lumineux.

La lumière! voilà son premier besoin, soit qu'elle cherche la vérité, soit qu'elle l'expose après l'avoir trouvée. Pour peu que la lumière vacille, la langue hésite : la lumière vient-elle à manquer, la langue s'arrête.

Son nom doit rappeler l'opération qui rapproche les idées, qui les combine de toutes les manières, et qui n'en laisse échapper aucun rapport, afin de saisir le seul rapport qui l'intéresse, le rapport qui fait briller l'évidence en donnant la certitude. Nous l'appellerons la *langue du raisonnement*.

Cette langue, on doit le penser, exige, pour être bien parlée, une étude et une pratique d'autant plus longues, que les langues vulgaires, dont elle est l'emploi le plus parfait, sont elles-mêmes plus éloignées de la perfection.

Des langues où manque si souvent l'analogie, et qui ne sont que des débris de langues, ne doivent-elles pas gêner le raisonnement, qui n'est au fond que l'analogie? Des langues qu'on fait servir à tant de sophismes, à tant d'équivoques, à tant de jeux de mots, pourront-elles, sans l'attention la plus scrupuleuse, être ramenées à cette sévérité que demande la raison? Comment ne pas s'égarer dans une route mal tracée, remplie de fausses indications? Et cependant, si l'on s'écarte de la ligne qui mène à la vérité, le sol fuit, tout appui manque, et l'on tombe nécessairement.

L'unique moyen de se former un raisonnement exact, consiste donc à corriger, à épurer sans cesse la langue. Avec des expressions qui ne seraient qu'à peu

près celles dont nous avons besoin, le raisonnement ne serait qu'à peu près juste; c'est-à-dire que, ne saisissant jamais aucun rapport précis, et l'identité nous échappant toujours, nous croirions voir la vérité où elle n'est pas, et nous ne saurions pas la voir où elle est.

Ceux qui, par une continuelle attention à ne jamais faire usage d'un mot qui manquerait de précision ou de justesse, ont enfin contracté l'habitude d'une langue bien faite, ne sont pas ainsi exposés à tomber d'erreur en erreur, ou à flotter éternellement dans l'incertitude des opinions les plus opposées. Une sorte d'instinct leur fait démêler le vrai du faux, avec autant de sûreté que de promptitude; la facilité est devenue la compagne inséparable de la justesse; et ils raisonnent naturellement bien, alors même qu'ils ne pensent pas à raisonner. Comme le sentiment de l'analogie ne les abandonne jamais, ils passent sans effort d'une idée à une autre idée; les pensées et les expressions qui sont actuellement dans leur esprit, se lient aux pensées et aux expressions dont elles dérivent, aux pensées et aux expressions qu'elles vont faire naître.

Or, si nos pensées et nos expressions nous ramenaient toujours à celles qui les précèdent, et nous conduisaient toujours à celles qui les suivent, combien ne serait pas diminuée la difficulté d'embrasser toutes les parties d'une science, puisque d'un même acte d'attention, d'un même regard de l'esprit, on pourrait saisir la plus longue série de déductions, la plus longue chaîne de vérités?

On commence à voir par quel artifice l'esprit humain peut aller de connaissance en connaissance. On comprend déjà que le secret de l'art de raisonner consiste dans l'habitude de bien parler la langue du raisonnement. On le comprendra mieux encore, si nous montrons cette langue en action.

J'ai près de moi, Messieurs, un exemple qui nous convient plus que tout autre : en le mettant sous vos yeux, j'aurai l'avantage de vous faire connaître le plan du cours de philosophie, tel qu'il a été arrêté par les hommes éclairés qui composent le conseil de l'Université.

Voici le texte du programme qu'on nous donne à remplir :

« Le professeur de philosophie approfondira les principales questions de la logique, de la métaphysique et de la morale ;

« Il s'attachera spécialement à montrer l'origine et les développemens successifs de nos idées ;

« Il indiquera les causes principales de nos erreurs ;

« Il fera connaître la nature et les avantages de la méthode philosophique. »

Tels sont les objets que l'on impose à notre méditation. Ils occupèrent les sages dès la plus haute antiquité, et ils continueront de les occuper tout le temps que les hommes conserveront quelque sentiment de la dignité de leur nature. La Grèce, depuis Thalès jusqu'au jour où elle perdit son existence politique, honora ses philosophes autant que ses plus illustres guerriers ; et les siècles modernes prononcent, avec un

sentiment d'admiration et de reconnaissance, les noms de ceux qui, depuis le renouvellement des lettres, ont consacré leur génie à l'étude de l'homme et au perfectionnement de la raison.

On sent l'impossibilité de développer en un moment des vérités qui nous demanderont plusieurs années; et j'aime à dire à ceux d'entre vous qui portent le nom d'élèves, que, s'ils n'avaient pas compris parfaitement tout ce qui vient d'être exposé, ou s'ils laissaient échapper quelqu'une des réflexions qui vont suivre, ils devraient bien se garder d'accuser leur intelligence. Un premier discours peut ne pas se suffire à lui-même, surtout si l'on avait eu le dessein d'exciter la curiosité plutôt que de la satisfaire.

« Le professeur approfondira les principales questions de la logique, de la métaphysique et de la morale. »

Approfondir une question, c'est l'examiner dans toutes ses parties, pénétrer jusques aux plus cachées, éclairer les plus obscures : c'est, en un mot, la traiter de manière qu'elle ne laisse rien à désirer. Or le désir de l'esprit ne sera jamais satisfait, tant qu'on n'aura pas rendu raison de toutes les idées; et comme la raison d'une idée ne peut se trouver que dans une ou plusieurs idées antérieurement connues, jusqu'à ce qu'on arrive à une idée connue par elle-même, il s'ensuit qu'on n'aura jamais résolu complétement une question, tant qu'on ne se sera pas assuré de l'idée fondamentale, raison de toutes les idées qui entrent dans la solution que l'on cherche.

Approfondir une question, un système, une science, c'est donc remonter à l'origine des idées, c'est remonter aux idées qui sont l'origine des autres, en observer attentivement les progrès, en remarquer les changemens, en suivre les transformations, afin de les reconnaître dans tous les points de vue sous lesquels elles peuvent se montrer, dans toute la variété des expressions sous lesquelles elles peuvent se cacher. Tel est le sens du mot *approfondir*.

Fidèles à cette acception, ou du moins convaincus de la nécessité de ne jamais nous en écarter, peut-être retirerons-nous quelque fruit de l'étude, trop souvent stérile, de la philosophie.

Parmi le grand nombre d'idées qui sont l'objet des sciences métaphysiques et morales, il en est quelques-unes qu'on dirait appartenir à des facultés inconnues, et qui semblent avoir été gravées dans nos âmes par une main dont l'action s'est dérobée à la conscience. Aliment des esprits présomptueux, des imaginations ardentes, et d'une curiosité qui ne s'éteint jamais, elles se sont toujours montrées, elles se montreront éternellement rebelles au philosophe qui ne saura pas les observer au moment de leur naissance.

Malgré la difficulté que présente leur analyse, difficulté grande, trop grande je le crains, pour le professeur, mais dont vous devrez ne jamais vous apercevoir si, au moment où il les exposera, elle s'est évanouie devant lui et pour lui, nous ne passerons sous silence ni celles qui, toujours présentes à nous-mêmes, ont une origine qui se perd dans les commencemens de

notre existence; ni celles qui, par leur universalité, entrent dans toutes nos conceptions; ni celles aussi qui, par les divisions des sectes et des écoles, ont acquis une grande célébrité.

Il est un ordre d'idées et de vérités qui se placent au-dessus de toutes les autres. Sans elles la morale est privée de son plus ferme appui, le crime ne connaît plus de frein, et la consolation manque à la vertu malheureuse. La philosophie serait indigne de son nom, si elle n'employait toutes ses ressources pour rendre leur évidence égale à leur certitude.

Nous devrons chercher la solution de ces grandes et belles questions, non dans les conséquences rigoureusement déduites de quelques définitions arbitraires et convenues, mais, autant qu'il sera en nous, en remontant à leurs vrais principes, aux idées mêmes qui les ont fait naître.

« Le professeur s'attachera spécialement à montrer l'origine et les développemens successifs des idées. »

Le second article ne prescrit donc que ce qui a été prescrit par le premier; mais il le dit d'une manière plus précise, plus lumineuse. Le premier article, mal entendu, pouvait nous égarer. En voulant nous enfoncer dans les profondeurs de la métaphysique, nous aurions pu nous perdre dans les profondeurs des ténèbres. Nous sommes avertis de porter notre attention sur les idées qui, placées à l'entrée des sciences, en éclairent les différentes parties. Il fallait donc remettre devant notre esprit ce passage de Malebranche : « La méthode qui examine les choses en les considérant

dans leur naissance, a plus d'ordre et de lumière, et les fait connaître plus à fond que les autres. » Il fallait nous rappeler ces paroles remarquables d'Aristote : « Celui-là connaîtra parfaitement la vérité des choses, « qui les aura observées dans leur principe, dans leur « origine, dans leur naissance. »

Le troisième article veut que « nous signalions les principales causes de nos erreurs. »

Jamais la philosophie ne s'est montrée aussi éloquente que lorsqu'elle a tracé le tableau de la faiblesse et des égaremens de l'esprit humain. Qui n'a pas lu les beaux chapitres de Malebranche sur les illusions des sens, sur les visions de l'imagination, sur les fausses abstractions de l'esprit, sur les couleurs infidèles dont nos passions teignent les objets pour nous empêcher de les voir dans leur vérité? Qui n'a pas admiré Bacon faisant le dénombrement et comme le déplorable inventaire des causes de nos erreurs? On pouvait néanmoins s'épargner ces savantes recherches et ces longues énumérations. Si la pensée de ces grands hommes s'était dirigée plus particulièrement sur l'influence des langues, ils n'auraient pas tardé à s'instruire du bien et du mal qu'elles peuvent nous faire. Tous les désordres de la faculté de penser ramenés de la sorte à une cause unique, il eût été plus facile de les prévenir, ou d'arrêter leurs suites funestes. Les causes d'égarement se rencontrent partout. Assigner un trop grand nombre de ces causes, c'est moins aider l'esprit que l'embarrasser; les réduire à une seule, et prouver en même temps que cette cause unique les comprend toutes,

c'est l'avertir qu'il n'a qu'un seul danger à craindre ; c'est lui inspirer de la confiance et lui donner du courage.

Puisqu'il est démontré cependant, qu'après les idées premières dont on ne peut se rendre raison, et après les vérités fondamentales qu'on ne saurait prouver, le seul moyen de nous assurer de toutes les autres idées et de toutes les autres vérités, consiste à remonter à leur origine et à les suivre dans leurs développemens, il ne l'est pas moins que, si l'on tombe dans l'erreur, ce ne peut être que pour avoir négligé ce précepte : ainsi le troisième article rentre dans le second, comme le second rentre dans le premier.

On nous demande enfin de faire connaître « la nature et les avantages de la méthode philosophique. »

Cette expression, *méthode philosophique*, ne peut manquer de surprendre ceux qui ont le plus réfléchi sur la méthode, et qui, blessés d'une distinction moins réelle qu'apparente entre les diverses méthodes indiquées dans les ouvrages des philosophes, ont été conduits, par la justesse même de leur esprit, à prononcer qu'il n'y a qu'une seule méthode : mais, quelque fondée que soit une telle opinion, il n'en était pas moins nécessaire de démêler dans cette marche de l'esprit, toujours la même, une différence qui tient à la nature de l'objet sur lequel on opère.

Afin de rendre ceci plus sensible, qu'on me permette de choisir deux exemples dans Boileau. Pourquoi, traitant du raisonnement, ne pourrais-je pas citer un poëte qui a été surnommé le poëte de la raison ?

Quand Boileau nous dit :

« Au pied du mont Adule, entre mille roseaux,
« Le Rhin, tranquille, et fier du progrès de ses eaux,
« Appuyé d'une main sur son urne penchante,
« Dormait au bruit flatteur de son onde naissante ; »

l'oreille attentive jouit de l'harmonie des sons qu'elle entend ; l'imagination est arrêtée devant le tableau qu'on lui montre, tandis que la réflexion admire la savante méthode qui en a disposé les parties avec tant de goût.

Cette méthode si belle et si pure n'est pas toutefois la méthode philosophique. L'art qui décrit ou qui peint se distingue de l'art qui prouve et qui démontre ; et ce n'est pas la langue du raisonnement que Boileau fait parler à la poésie dans les beaux vers que vous venez d'entendre ; mais quand nous lisons dans son Art poétique :

« J'évite d'être long et je deviens obscur, »

on sent tout de suite la liaison de deux jugemens, on sent même leur identité. Si, dans l'intention d'abréger, nous ne disons pas tout ce qu'il faudrait dire pour être bien entendus, nous sommes nécessairement mal entendus, nous manquons de clarté : nous sommes obscurs.

Penser, parler, écrire, c'est aller, ou bien d'une idée à une idée différente, d'un objet à un autre objet ; ou bien, s'arrêtant à un seul objet, à une seule idée, c'est

considérer cet objet, cette idée, sous leurs points de vue successifs, sans jamais se laisser distraire par rien d'étranger. Quand Boileau nous présente successivement des roseaux, un fleuve, une urne, il fait passer notre esprit par une suite d'images différentes : mais quand, après avoir dit qu'une pensée n'est pas suffisamment développée, il ajoute qu'elle est obscure, il n'ajoute rien de nouveau que l'expression, puisque l'idée énoncée d'abord reparaît sous une forme nouvelle. Or cette dernière manière de procéder appartient à la méthode philosophique, et la précédente à la méthode descriptive. Celle-ci réunit en tableaux des images empruntées aux divers objets de la nature : celle-là, bornée à une seule idée, à un seul objet, en montre successivement toutes les formes, et les réunit en système.

Celui qui ignore le secret de la méthode philosophique pourra nous charmer quelque temps, s'il possède à un haut degré le talent de décrire, mais, ne connaissant pas toutes les sources du beau, il n'en présentera que des modèles partiels ; et on finira par le délaisser pour se livrer sans réserve aux jouissances complètes que nous donne, dans les productions d'Homère, de Virgile, de Boileau, de Racine, de Pascal ou de Montesquieu, l'alliance de la langue de l'imagination et de la langue de la raison.

La méthode philosophique, nécessaire à tout, même aux ouvrages de pur agrément, pour établir, dans la variété des détails, l'unité de but, ou d'intérêt, ou d'action, est indispensable aux sciences pour assurer leurs progrès, en conservant l'unité d'idée. En effet, les sciences

n'étant que des suites de raisonnemens, où la même idée, prise à son origine, se montre dans ses développemens successifs, la méthode philosophique est la vraie méthode des sciences, puisqu'elle est la seule méthode qui ne procède que par une suite de raisonnemens, la seule qui montre l'origine et les développemens successifs des idées.

Maintenant, on le voit, les quatre questions que nous avons à traiter se réduisent à une question unique, envisagée sous quatre points de vue : « Faire connaître la nature et les avantages de la méthode philosophique, c'est indiquer la source commune de toutes nos erreurs; c'est montrer l'origine et les développemens successifs des idées; c'est approfondir les principes des sciences. »

Telle est la langue du raisonnement. A mesure qu'elle passe d'une proposition à d'autres propositions, elle fait toujours sentir l'ordre qui les enchaîne, la liaison qui les rapproche, l'identité qui les confond, et, pour tout dire, l'unité de l'objet sur lequel elles reposent.

En nous donnant ainsi l'exemple et le précepte, on ne nous dit pas seulement ce que nous avons à faire, on nous le montre.

Ce n'est que du moment où l'art vient aider la nature, que l'esprit acquiert le sentiment de sa force.

Privé de toute méthode, il s'épuise en vains efforts, et reste plongé dans les ténèbres.

Livré à une mauvaise méthode, chacun de ses pas est une chute; il est plus à plaindre de son savoir qu'il ne l'était de son ignorance.

Mais si la bonne méthode lui prête son appui, tout

change. L'esprit se dégage des ténèbres qui l'enveloppaient : attiré par l'impression toujours croissante du jour qu'il a entrevu, il s'élève insensiblement, il monte de vérité en vérité; et, conduit par l'analogie jusqu'à la source de la lumière, il goûte enfin le plaisir inexprimable de se reposer au sein de l'évidence.

LEÇONS
DE PHILOSOPHIE

SUR LES

PRINCIPES DE L'INTELLIGENCE,

OU

SUR LES CAUSES ET SUR LES ORIGINES DES IDÉES.

INTRODUCTION.

Pourquoi voyons-nous le soleil changer tous les jours le moment et le lieu de son lever? D'où viennent les couleurs de cet arc brillant qui se peint dans les airs? Comment se fait-il que, sans cesse agité, l'Océan se soulève et retombe alternativement sur lui-même? Quelle est la cause du mouvement? Quels sont les principes de la vie? Où se cache l'origine du sentiment, l'origine de la pensée? Qu'est-ce que l'esprit, la matière, le temps, l'espace, l'infini, l'éternité? Qui nous dira la raison de l'existence du mal sur la terre? Pourquoi y a-t-il une terre? Pourquoi y a-t-il quelque chose?

Telles sont quelques-unes des questions innombrables que notre curiosité adresse incessamment à la nature; mais trop souvent la nature garde le silence : et cepen-

dant, pour ne pas nous enlever tout espoir, et comme pour nous tenir en haleine, elle se laisse fléchir quelquefois; et dans le cours des siècles, elle répond à nos vœux par des révélations inattendues.

Il ne suffit donc pas à l'homme de connaître ce qui est, il se sent tourmenté du besoin de connaître la raison de ce qui est.

Et parce qu'il ne peut connaître la raison des choses sans posséder une intelligence qui l'associe, en quelque sorte, aux desseins de la création, il aspire surtout à découvrir la raison de cette intelligence.

Condamné à ignorer comment elle se forme, il ne consentirait jamais à lui donner une confiance entière; et alors même qu'elle pourrait lui dire le secret de l'univers, mais en se taisant sur le secret de sa propre nature, il oserait se plaindre encore, plus jaloux d'être admis à cet unique mystère qu'ambitieux de pénétrer tous les autres.

A quoi n'ont pas eu recours les philosophes, que n'ont-ils pas mis en œuvre pour nous apprendre une chose si ardemment désirée! Théories, systèmes, hypothèses, moyens pris dans l'expérience, moyens cherchés hors de l'expérience; tout semble avoir été épuisé.

Mais ceux qui ont fait de l'évidence la règle de leurs jugemens, ceux qu'une sage réserve tient en garde contre l'autorité des noms, contre les séductions du talent, contre les prestiges de l'imagination; ceux-là se sont toujours refusés à des interprétations qui n'étaient qu'ingénieuses.

Les difficultés naissaient des difficultés, parce qu'on

manquait des données nécessaires. A peine avait-on remarqué les causes de nos idées ; et leurs origines, une seule exceptée [1], étaient totalement inconnues.

Le problème ne pouvait être qu'insoluble ; et vainement aujourd'hui chercherions-nous à le résoudre, en procédant comme ceux qui nous ont devancé. Avant tout, portons la lumière sur ces causes inaperçues ou mal démêlées, mettons à découvert ces origines cachées ; la solution se présentera d'elle-même.

Les idées sensibles, les idées intellectuelles, les idées morales, naîtront sous nos yeux, elles se développeront sous nos yeux ; et nous saurons enfin comment se forme l'intelligence, nous aurons trouvé la raison de l'intelligence, *les principes de l'intelligence.*

1. La sensation.

PREMIÈRE PARTIE.

DE L'ACTIVITÉ DE L'AME,

OU

DES FACULTÉS DE L'AME,

ET PARTICULIÈREMENT DES FACULTÉS RELATIVES A LA CONNAISSANCE.

PREMIÈRE LEÇON.

De la Méthode.

Toujours variée dans les ouvrages qu'elle expose à nos regards, la nature peut avoir mis entre les âmes autant de différence qu'elle en a mis entre les corps. Elle peut avoir donné à l'intelligence de chaque homme un caractère propre qui la distingue de toutes les autres[1]; mais ces inégalités primitives, lorsqu'elles existent, s'effacent bientôt devant les grandes inégalités qui viennent de l'art et de la puissance des méthodes. Hercule est moins fort que l'enfant aidé d'un levier. Celui qui possède le secret des chiffres étonnera le génie d'Archimède, si Archimède ne calcule qu'avec ses doigts, ou avec les signes du langage ordinaire.

« Je n'ai jamais beaucoup présumé de moi-même,

[1] Part. I, Discours sur l'identité. Part. II, leç. VI et XIII.

disait Descartes, et souvent j'ai désiré d'en égaler d'autres, soit pour la facilité de retenir, ou d'imaginer les choses d'une manière distincte, soit pour la rapidité de la pensée. Si j'ai quelque avantage sur le commun des esprits, je le tiens d'une méthode que j'eus le bonheur de trouver dès ma jeunesse. »

Quand un aussi grand observateur, après s'être longtemps étudié lui-même, et après avoir longtemps étudié les autres, accorde à la méthode une telle influence, on doit mettre de la réserve dans l'opinion trop exclusive qu'on se fait quelquefois des dons naturels et des talens privilégiés. On le devra, à plus forte raison, si les philosophes les plus vantés, ceux-là même dont le génie précoce semble n'avoir pas eu d'enfance, ont pensé comme Descartes. Il en est peu, en effet, qui ne se soient appliqués à perfectionner un moyen auquel ils croyaient devoir toutes leurs inventions, et qui, sous différens titres, n'aient cherché à nous le faire connaître. Ce sont des *méthodes*[1]; ce sont des *règles pour bien philosopher*[2]; c'est l'*art de persuader*[3]; c'est un *organe*[4], expression infiniment juste, car la méthode est l'instrument ou l'organe de l'esprit, comme les sens sont les organes ou les instrumens du corps.

Mais cet instrument, dont notre faiblesse a tant de besoin, semble se dérober à la pensée, quoiqu'il soit en grande partie son ouvrage. Presque tous les hommes

1. Descartes, Malebranche, Condillac.
2. Newton.
3. Pascal.
4. Aristote, Bacon.

pensent, sans soupçonner qu'il y ait un art de penser; comme ils reçoivent dans leurs yeux l'image de l'univers, sans songer aux merveilles de la mécanique qui opère ce prodige.

Il est donc indispensable de ramener l'attention au dedans de nous-mêmes et de l'appliquer à la pensée. Il faut suivre l'esprit dans sa marche, l'observer dans ses actes, remarquer tout ce qui le dirige, tout ce qui l'égare; il faut enfin nous assurer de ce qu'il peut naturellement, et de ce que naturellement il ne peut pas, si nous voulons trouver un art qui vienne aider la nature. Quand nous saurons pourquoi nous avons besoin de méthode, la méthode qui nous convient s'offrira peut-être d'elle-même.

Un être organisé pour voir à la fois tout ce qu'il y a dans les objets, pour démêler en un instant toutes ses idées, pour se souvenir d'une manière infaillible de toutes ses connaissances, un pareil être n'aurait pas besoin de méthode.

Ce n'est pas ainsi que nous sommes faits. Les sensations nous échappent; un seul objet absorbe la pensée; la mémoire est trop souvent infidèle; et, dans mille circonstances, nous éprouvons le besoin de retrouver un grand nombre d'idées, de les avoir toutes présentes.

Comment l'esprit humain franchira-t-il les bornes qui l'entourent, qui le pressent de toutes parts? Comment sortira-t-il de l'ignorance à laquelle il semble condamné par sa nature? Changera-t-il cette nature?

N'attendez pas un tel prodige, et cependant ne désespérez pas de l'intelligence.

Éclairé par le besoin de se délivrer d'un sentiment qui l'humilie, si l'homme, suppléant la force par l'adresse, trouvait le moyen de ramener plusieurs idées à une idée unique, et de soumettre à un seul regard ce qui divisait son attention ; alors, n'en doutons pas, il verrait se manifester des effets auparavant insensibles ou nuls ; les progrès, jusque-là toujours lents, toujours pénibles, seraient bientôt aussi rapides que faciles.

Or, ce moyen existe : la méthode est tout près de nous, elle est en nous ; c'est elle qui dirige nos facultés dans ces momens heureux que nous appelons des momens d'inspiration. Nous serons les maîtres de la suivre toujours, si nous parvenons à la connaître.

Deux idées que saisira l'attention la plus légère suffisent, non pas à nous initier dans tous ses secrets, mais à déterminer ce qu'elle a d'essentiel. Quand nous saurons ce que c'est qu'un principe et ce que c'est qu'un système, nous serons bien près de savoir ce que c'est que la méthode ; nous aurons en même temps la valeur de deux mots qui sont comme les clefs de la langue de la philosophie.

Remarquez toute la diversité des caractères que les peuples ont inventés pour peindre les sons de la voix ; jetez les yeux sur cette planche, où l'on s'est plu à rapprocher les figures les plus bizarres et les dessins les plus réguliers ; observez les formes variées à l'infini que présente le spectacle de l'univers. Si ce n'est point assez des yeux du corps, appelez à votre secours ceux de l'esprit, et tâchez de voir, comme en un tableau, cette multitude innombrable de caractères, de dessins et de figures.

Mais, direz-vous, quelle intelligence est capable d'embrasser tant de choses, quelle mémoire assez vaste pour les contenir, quelle imagination assez puissante pour se les représenter d'une manière distincte?

Je vais donc offrir à votre pensée un objet plus simple. Imaginez un arc de cercle et sa corde, une ligne droite et une ligne courbe; variez la courbure de l'arc, variez aussi la position de la droite : votre imagination saisit facilement ces deux traits; elle les suit, ou croit les suivre dans tous leurs changemens.

Eh bien, ces deux objets, dont l'un effrayait votre faiblesse, et dont l'autre vous paraît un jeu d'enfant, ne sont qu'un seul et même objet. C'est avec la droite et la courbe que l'art et la nature dessinent tous leurs ouvrages. Vous ne l'eussiez pas cru : deux élémens ont produit tant de prodiges; ils sont les principes générateurs de toutes les formes qui sont au monde.

Et si les courbes elles-mêmes se composent d'une infinité de petites droites inclinées les unes sur les autres, comme le suppose quelquefois la géométrie, alors les deux principes se réduisent à un seul. La ligne droite est le principe unique de toutes les figures.

Qu'on me permette quelques exemples familiers; qu'on me permette même de les prendre dans l'ordre des choses les plus communes, s'ils peuvent fixer d'une manière précise l'idée que nous attachons au mot principe.

Personne n'ignore la manière dont se fait le pain : on a du grain qu'on broie sous la meule; le grain ainsi broyé est imbibé d'eau; il prend ensuite de la consis-

tance sous la main qui le pétrit; et bientôt l'action du feu le convertit en pain.

Voilà quatre faits qui se tiennent, mais de telle sorte que le quatrième est une modification du troisième, comme le troisième est une modification du second, et comme le second est une modification du premier. Or, toutes les fois qu'une même chose prend ainsi l'une après l'autre plusieurs formes dérivant l'une de l'autre, on donne à la première le nom de *principe*.

L'œuf du papillon se métamorphose en chenille, la chenille en chrysalide, la chrysalide en papillon : le papillon est un œuf dans son principe.

Si, des arts mécaniques, ou des opérations de la nature, nous nous transportons au milieu des sciences, qui ne sait qu'en arithmétique l'addition prend successivement les formes de multiplication, d'élévation aux puissances, de théorie des exposans; que toutes les méthodes enfin qui servent à composer les nombres ont leur principe dans l'addition, comme toutes celles qui les décomposent ont le leur dans la soustraction?

La connaissance des principes ramène donc à une loi commune les phénomènes les plus divers, et même les plus opposés en apparence : elle assimile, elle identifie des opérations qui semblaient être sans analogie : d'une multitude de parties isolées elle forme un tout symétrique et régulier; et, chose admirable! elle ajoute aux richesses de l'intelligence en réduisant le nombre des idées.

Malheureusement il est rare de saisir les principes,

soit que la hauteur à laquelle ils se trouvent les rende comme inaccessibles à nos regards, soit que, résidant en nous-même, ils se dérobent à notre faible vue, également troublée par la présence trop intime de l'objet et par son trop d'éloignement.

Lorsque, plus heureux ou mieux placés, nous pouvons observer une suite de phénomènes ordonnés les uns par rapport aux autres, et tous par rapport à un premier, alors, d'un même regard, nous voyons un principe et un *système*, le principe dans le premier des phénomènes, le système dans leur ensemble.

Le système, lorsqu'il est porté à sa perfection, est le plus haut degré de l'intelligence de l'homme. En nous montrant réunis une multitude d'objets que la nature semblait avoir séparés, en les ramenant à l'unité, il enferme une science entière dans une seule idée, dans un seul mot. Mais combien les bons systèmes sont rares, et combien d'illusions peut faire naître l'attrait de la simplicité !

Il a fallu des siècles pour découvrir la liaison de la chute d'une pomme au mouvement de la lune dans son orbite, et des propriétés de l'ambre aux effets de la foudre : quel jugement porter de ces philosophes qui, d'un seul acte de leur pensée, ont voulu, ont cru embrasser et l'immensité de tous les phénomènes du monde visible, et l'immensité infiniment plus prodigieuse de ceux qui, ensevelis au sein de la nature, sont couverts d'un voile à jamais impénétrable, ou de ceux qui, perdus dans les abîmes de l'espace, *fuient d'une fuite éternelle* les regards de l'homme ! et comment

excuser l'audace de ces titres fastueux, *système de l'univers*, *système de la nature !*

Mais si c'est folie à l'homme de croire atteindre ce qui est au delà de ce qu'il sent et au-delà de sa raison, c'est sagesse, c'est besoin, c'est devoir d'étudier ce qui est à sa portée.

Pour acquérir l'intelligence de quelqu'un des systèmes particuliers dont l'ensemble forme le système universel des êtres, il ne faut pas se conduire au hasard.

Et d'abord on devra, soit dans l'ordre physique, soit dans l'ordre moral, commencer par s'instruire soigneusement des phénomènes. Cette remarque est tellement simple qu'elle paraîtra minutieuse et tout à fait inutile ; mais si l'on se rappelle que la plupart des philosophes sont portés à vivre au milieu de leurs idées plus qu'au milieu des choses, on jugera peut-être qu'on ne saurait trop souvent la reproduire.

Il est plus commode, plus expéditif, de suivre en toute liberté les mouvemens de l'imagination, et d'ordonner au gré du caprice les êtres qu'elle crée en se jouant, que de se traîner péniblement d'observation en observation, d'expérience en expérience; de revenir, sans jamais se lasser, sur ce qu'on a vu mille fois, jusqu'à ce qu'on rencontre quelqu'une de ces vérités qui appellent d'autres vérités, et autour desquelles tout vient se ranger. Mais, comme ces vains systèmes ne s'appuient pas sur la nature, rien ne peut les soutenir; et le moment qui les voit s'élever touche au moment qui les verra tomber pour toujours.

Voulez-vous acquérir de vraies connaissances? que tout soit détaillé, compté, pesé. C'est ne rien voir que voir des masses. Divisez votre objet; étudiez successivement toutes ses propriétés; donnez votre attention aux moindres circonstances. Les faits, ainsi longtemps observés et bien reconnus, laissent apercevoir enfin leurs vrais rapports, non pas seulement les rapports de simultanéité, ou de contiguité, ou de simple succession, ou même de causalité; mais les rapports de génération, les rapports qui les unissent par les liens d'une origine commune; alors vous aurez un système, et l'esprit sera satisfait.

Cette manière de procéder dans la formation d'un système, cette méthode, la seule qui puisse nous garantir l'exactitude du raisonnement, prend un nom particulier.

Au lieu de dire, en un grand nombre de mots: « L'esprit décompose les objets pour se faire de toutes leurs qualités autant d'idées distinctes, il compare ces idées pour découvrir leurs rapports de génération, et pour remonter ainsi jusqu'à leur origine, jusqu'à leur principe; » on dit d'un seul mot: « l'esprit *analyse* [1]. »

Et ce mot, on le voit, ne pouvait guère être mieux choisi, puisque l'esprit devant toujours commencer par la décomposition des objets dont il veut faire l'étude, la méthode est essentiellement décomposition, c'est-à-dire analyse *.

[1] Part. I, leç. XI.

* Le nom d'*analyse* donné à la méthode qui décompose nos idées en remontant à leur principe, paraîtra d'autant plus juste qu'on l'examinera plus dans toute la rigueur de son étymologie. Ἀναλύειν ne signifie

C'est donc l'analyse qui, ramenant à l'unité les idées qui semblaient les plus diverses et qu'elle-même nous a données, fait produire à la faiblesse les effets de la force ; c'est l'analyse qui sans cesse ajoute à l'intelligence, ou plutôt l'intelligence est son ouvrage, et la méthode est trouvée.

Que dis-je ? non, elle n'est pas trouvée ; elle est tout au plus indiquée : ce n'est qu'à mesure que nous avancerons dans l'étude de la philosophie que nous pourrons découvrir les différens artifices de l'analyse, et bien connaître les secours qu'elle nous prête. Une première notion exacte, mais bornée, sera suivie de plusieurs autres qui devront être également exactes, mais moins circonscrites, jusqu'à ce que nous nous soyons formé une notion qui, s'il est possible, ne laisse rien à désirer[1].

Je termine ces réflexions préliminaires ; elles étaient indispensables et elles suffisent pour entendre les leçons qui vont suivre. De plus longs développemens eussent été prématurés, et j'ai dû ne pas vous les donner à une première séance.

Je ne dirai pas aujourd'hui ce que c'est que la philosophie, ni comment on peut diviser un cours de philosophie.

Je sens bien que ce sont des choses que d'abord on voudrait savoir, et cette curiosité paraît assez naturelle.

pas seulement décomposer ; il signifie décomposer en remontant : comme ἀναϐαίνειν ne signifie pas seulement marcher, mais marcher en remontant, ἀναπλεῖν naviguer en remontant, etc., etc.

[1] Part. I, leç. II, IV, XII et XIII ; Discours sur l'identité. Part. II, leç. X, XI, XII, et XIII

Cependant je demande la permission de ne pas la satisfaire en ce moment, parce que je dois m'abstenir de parler quand je n'ai pas la certitude de pouvoir me faire comprendre. Vous trouverez, vous ferez vous-même la définition de la philosophie, quand vous en aurez médité les principales questions ; et comment pourriez-vous apprécier la disposition des parties d'un tout que vous ne connaissez pas encore[1] ?

Si, dès l'entrée, je ne crois pas devoir exposer le plan de mes leçons, je puis indiquer un des résultats que j'ambitionnerais le plus d'obtenir.

L'esprit humain n'est pas tout entier dans Démosthènes ou Bossuet, ni dans Virgile ou Boileau, ni dans Tacite ou Montesquieu, ni dans Archimède ou Newton, ni même dans la réunion des orateurs, des poëtes, des historiens et des géomètres.

Interrogez les philosophes. Consultez Socrate, Platon, Descartes, Malebranche : les réponses de ces grands hommes vous ouvriront un nouvel univers. Vous ne connaissiez que les besoins et les plaisirs des sens, ou ceux de l'imagination, ou les attraits d'une vaine curiosité : ils vous ont créé de nouveaux besoins, pour vous donner de nouveaux plaisirs ; ils se sont retirés au dedans d'eux-mêmes, et ils ont découvert un monde rempli de merveilles que l'œil ne peut voir, mais dont les beautés ont mille fois plus de réalité que celles du monde visible. Ils ont reconnu que l'homme extérieur n'est pas tout l'homme ni sa plus noble partie. L'esprit a été séparé de la matière : les ressorts cachés qui

[1] Part. II, leç. I.

donnent le jeu à la pensée ont été mis au jour : la raison, observée dans ses causes et dans ses effets, a été soumise à des lois; et alors, de connaissance en connaissance, elle a pu s'élever jusqu'à un premier et unique régulateur, sans lequel l'ordre physique est impossible, et l'ordre moral une chimère.

Voilà quelques-unes des vérités que le genre humain doit à la philosophie. Sont-elles moins grandes, sont-elles moins belles que tout ce que nous ont appris l'astronomie ou la chimie ? Sont-elles moins dignes d'une sérieuse attention ? plus étrangères à notre bonheur ? Qui pourrait ne pas sentir que notre premier intérêt est de nous connaître nous-mêmes ?

On ne sera pas surpris qu'une étude dont l'objet nous touche de si près ait appelé, dans tous les temps, les méditations d'un grand nombre d'hommes qui se sont dits philosophes; mais très-peu se sont montrés dignes de ce beau nom.

La plupart, abusés par un langage qui leur était devenu familier avant la connaissance des choses, ont cru s'être fait des idées, quand ils n'avaient assemblé que des mots. D'autres, s'abandonnant au délire de leur imagination, n'ont enfanté que des rêves extravagans; ou, attachés à des sectes, n'ont aperçu la vérité que dans ce qui pouvait faire triompher leur parti. Quelques-uns, il faut le dire à la honte de l'esprit humain, ont été proclamés sages et philosophes, quand leur doctrine pervertissait la raison, sapait les fondemens des sociétés, et enlevait aux malheureux leur dernière espérance.

Il est donc nécessaire, pour ne pas nous égarer en philosophie, de mettre du choix dans nos lectures et dans nos études.

Je voudrais vous apprendre à bien faire ce choix. Je voudrais que ceux qui auront écouté ces leçons pussent à l'instant, et d'une manière presque infaillible, distinguer le bon du mauvais, l'excellent du médiocre; il faudrait, par exemple, qu'en jetant les yeux sur l'*Éthique* de Spinosa, on éprouvât une répugnance invincible à le suivre dans ses monstrueuses rêveries, comme il faudrait qu'après avoir lu une page de Pascal, on s'écriât: Voilà l'esprit humain dans toute sa perfection!

C'est ainsi que celui dont le goût littéraire s'est formé par une longue étude des modèles, lit et relit avec amour les vers de Racine, quand le premier hémistiche de Chapelain l'arrête tout à coup, et lui ôte le courage de continuer.

Si j'avais le bonheur de développer ou d'entretenir cet esprit de critique dans une assemblée qui réunit tous les âges et tous les talens, des auditeurs qui ne sont encore que des élèves, et des savans du premier ordre, peut-être jugeriez-vous, Messieurs, que vous n'avez pas entièrement perdu votre temps en fréquentant cette école. Je pourrais aussi penser, à mon tour, que je ne l'ai pas employé d'une manière tout à fait inutile.

DEUXIÈME LEÇON.

Du principe des facultés de l'âme[1], et de l'influence du langage sur nos opinions.

Les réflexions que je vous ai communiquées sur les principes, sur les systèmes et sur l'analyse, s'appliquent à toutes les sciences, à l'étude raisonnée de tous les objets de la nature; elles peuvent donc nous donner quelque facilité pour pénétrer dans l'intérieur de notre âme, pour observer les divers modes de son action, les diverses facultés qui lui appartiennent.

Condillac est le premier qui, voulant connaître les facultés de l'âme, ait senti le besoin de l'analyse la plus sévère; et son travail refait ou reproduit dans chacun de ses nombreux ouvrages, donne toujours le même résultat, sous des formes très-peu variées.

Une explication sur laquelle on revient à tant de reprises, laisserait-elle soupçonner qu'on se méfie de soi-même et de ses preuves, ou bien dit-elle qu'on s'est pleinement satisfait? Condillac ne nous laisse pas dans

1. Les facultés de l'âme supposent l'existence de l'âme. Il semble donc qu'avant de parler des facultés, il faudrait avoir prouvé que l'âme existe; que ce que les philosophes appellent notre âme, ce que tout le monde appelle notre âme, n'est pas le résultat de l'organisation du corps; que c'est un être réel, une substance essentiellement différente de la substance corporelle; mais cette preuve tirant sa force principale de la connaissance des facultés auxquelles nous devons les développemens de l'intelligence, nous avons cru nécessaire de commencer par faire l'étude de ces facultés.

l'incertitude. Il trouve à ses raisonnemens la force et l'évidence des démonstrations mathématiques. Il ne craint pas d'assurer qu'on ne peut se faire de l'entendement *une idée plus exacte* que celle qu'il en donne[1].

Le principe dont il voit dériver toutes les parties d'un système qui a si longtemps occupé son esprit, c'est la faculté de sentir, ou, comme il s'exprime souvent, la sensation; autorisé en cela par l'analogie, puisque nous disons la pensée pour la faculté de penser, la parole pour la faculté de parler, etc.

On enseignait que toutes nos connaissances ont leur origine dans la sensation; mais personne encore n'avait été jusqu'à dire que les facultés eussent la même origine, qu'elles ne fussent dans leur principe que la sensation.

Condillac a donc ajouté à la doctrine des autres philosophes. Ils ne cessaient de nous parler de l'origine des idées; et jamais ils n'avaient songé à l'origine des facultés auxquelles nous devons ces idées.

Cet auteur a fait plus : il ne s'est pas contenté de remonter à l'origine ou au principe, soit des idées, soit des facultés; il a cru devoir en étudier la génération.

Si, en effet, on ne connaît pas cette génération; si l'on n'a pas vu comment toutes nos idées et toutes nos facultés naissent les unes des autres, les idées des idées, les facultés des facultés, tout est isolé : point de liaison, point de système, et par conséquent point de science, point de philosophie.

Les principes ne suffisent pas aux besoins de l'esprit.

[1] *Logique*, p. 66.

On peut savoir que le mouvement réel de la terre est le principe des mouvemens apparens des corps célestes, et n'être pas un savant astronome. On peut répéter, d'après quelques écrivains, que l'intérêt personnel est le principe de la morale, ou croire, avec le plus grand nombre, que la morale a son principe dans un sentiment opposé à l'intérêt personnel, et n'avoir qu'une connaissance très-imparfaite des devoirs envers Dieu, envers les hommes, envers soi-même.

Ces deux questions : *l'origine et la génération des facultés de l'âme*, *l'origine et la génération des idées*, seront l'objet principal de notre enseignement ; elles en formeront les deux parties.

Dans la première partie, il sera démontré que *les facultés de l'âme n'ont pas leur origine dans la sensation;* et dans la seconde, on verra la solution, jusqu'ici vainement cherchée, du problème de *l'origine de nos connaissances*. Deux opinions également anciennes et célèbres, *les idées viennent des sens*, *les idées sont innées*, feront place à une vérité fondée sur des observations qui avaient échappé à tous les philosophes.

Je ne parlerai pas d'abord ma langue : je me servirai de celle qui est généralement convenue, de celle qui est adoptée par les plus grands philosophes, Descartes, Locke, Leibnitz, Malebranche, etc. L'esprit n'a quelque liberté dans ses mouvemens qu'autant qu'il va ou qu'il est conduit de ce qui lui est familier à ce qui lui est nouveau, de ce qu'il admet à ce qu'on veut lui faire admettre. Je crois donc, au moment où je commence,

devoir me servir de la langue reçue. Je me réserve de la modifier, ou même de la refaire, à mesure que le besoin s'en fera sentir [1].

J'ouvre les livres des philosophes : ils traitent de l'entendement, de la volonté, du désir, de la liberté, de la pensée, des sensations, des idées, des perceptions, de la mémoire, de la comparaison, du jugement, du raisonnement, de l'imagination, de l'abstraction, de la réflexion, de la synthèse, de l'analyse, de la raison, des rapports, de l'attention, etc.

Voilà ce qu'ils appellent les facultés de l'âme, les facultés de l'esprit.

L'esprit a la faculté de penser, de vouloir, de sentir, de percevoir, de se ressouvenir, de comparer, de juger, de raisonner, d'abstraire, d'analyser, etc.

C'est de toutes ces facultés, de tous ces attributs de l'esprit, reconnus ou regardés par les philosophes comme autant de facultés, que nous cherchons le principe.

Si nous nous proposions d'en découvrir le système, nous devrions, pour nous conformer à ce que nous avons enseigné dans la première séance, remplir trois conditions : nous faire une idée bien distincte de chacune de ces facultés; les comparer de toutes les manières et sous tous les rapports, afin d'apercevoir le rapport de génération qui les fait sortir les unes des autres; et, par ce moyen, nous assurer de la faculté qui n'en présuppose aucune, que les autres présup-

[1] Part. I, leç. IV. Part. II, leç. III et suiv.

posent, et de laquelle elles dérivent toutes. Ces trois conditions remplies, le système serait connu.

Mais ce n'est pas le système des facultés de l'âme que nous voulons trouver en ce moment. Nous nous bornons à la recherche du principe, ou de l'origine de ces facultés, en partant des idées reçues et en parlant comme on parle; en appelant du nom de facultés toutes les choses que les philosophes appellent facultés, et dont nous venons de faire l'énumération.

Varions l'emploi de la méthode; apprenons-en un nouvel artifice.

Je ne connais ni les facultés, ni leurs rapports, ni l'ordre dans lequel on doit en faire l'étude; ou du moins je n'ai ici que des idées extrêmement imparfaites. Dans mon ignorance, j'écris les noms des facultés par ordre alphabétique.

Abstraction, Analyse, Attention,
Comparaison,
Désir,
Entendement,
Idée, Imagination,
Jugement,
Liberté,
Mémoire,
Pensée, Perception,
Raison, Raisonnement, Rapport, Réflexion,
Sensation, Synthèse,
Volonté.

La faculté que nous avons nommée avant toutes les

autres, c'est l'abstraction : mais on abstrait quelque chose sans doute, on abstrait des idées; l'abstraction n'est donc pas la première faculté.

Analyse : c'est une méthode.

Attention : on donne son attention à des sensations, à des idées.

Comparaison : elle suppose évidemment quelque faculté antérieure.

Désir : avant de désirer, il faut connaître, il faut avoir senti.

Entendement : on dit les facultés de l'entendement; cette faculté est donc composée, elle est une réunion de facultés.

Idée : celle-ci paraît plus simple; je la note.

Imagination : par l'imagination, on se retrace plus ou moins vivement les idées, on les convertit en images que l'on combine de toutes manières; cette faculté en présuppose d'autres.

Jugement : le jugement ne peut se montrer qu'après la comparaison.

Liberté : c'est un choix, une préférence; cette faculté n'est certainement pas la première.

Mémoire : il est trop manifeste que l'âme ne commence pas par se ressouvenir.

Pensée : se dit de toutes les facultés.

Perception : quoiqu'on dise qu'on a la perception d'un rapport, et que sous ce point de vue la perception ne puisse pas être la première faculté, il semble que, si l'âme n'avait absolument aucune perception, toutes les autres facultés lui seraient inutiles, ou peut-être

même n'existeraient pas ; la perception, si elle n'est pas la première faculté, sera donc bien près de la première. Je note la perception.

Raison, raisonnement, rapport, réflexion, sont incontestablement des facultés dérivées.

Sensation : ce que j'ai dit de la perception ou faculté de percevoir, je le dis de la sensation ou faculté de sentir; si l'âme ne sentait pas, de quoi serait-elle capable? Je note la sensation.

Synthèse : c'est une méthode.

Volonté : elle suppose quelques idées, quelques perceptions, quelques sensations.

Voilà notre problème extrêmement simplifié. Nous sommes débarrassés d'une multitude de facultés qui ne peuvent être à la tête du système; et le premier rang appartient nécessairement ou à l'idée, ou à la perception, ou à la sensation.

Mais l'idée ne suppose-t-elle pas la sensation? Ne faut-il pas avoir reçu l'impression des objets avant de les connaître et pour les connaître? L'idée ne peut occuper le premier rang.

Restent la sensation et la perception. Or, percevoir se dit, et de la faculté de sentir, et de celle d'avoir des idées. Perception est ici un mot équivoque propre à jeter de la confusion dans l'esprit, et qu'on doit bannir de l'entrée du système, puisque le mot idée en est exclu. Reste donc enfin le mot sensation, qui seul doit être conservé.

La faculté de sentir est la première faculté de l'âme : tel est le résultat auquel vous serez inévitable-

ment conduits par la langue que parlent tous les philosophes.

Vous refusez-vous à cette conclusion, répugnez-vous à l'admettre, changez donc votre langue; ou, si vous tenez à la conserver, soyez conséquens, et dites que la faculté de sentir est en effet la faculté première, la faculté de laquelle dérivent toutes les autres.

Le principe que nous cherchons n'est plus alors un mystère; il se montre à découvert; on n'a qu'à le suivre dans ses développemens pour en voir naître un système qui ne sera pas moins solide que régulier : ou plutôt, la chose est faite, et c'est Condillac qui en a la gloire.

Au contraire, si la sensation ne peut être ce principe, si elle n'est pas la première faculté de l'âme, le système, quelque régularité qu'il présente dans l'ordonnance de ses parties, manque par la base, et il est à refaire.

Nous avons donc à examiner d'abord comment, de la simple sensation, Condillac fait sortir toutes les puissances de l'esprit; et si nous trouvons que le problème ne soit pas bien résolu, nous chercherons à en donner une autre solution.

TROISIÈME LEÇON.

Système des Facultés ou des Opérations [1] de l'âme, par Condillac.

Si les philosophes avaient raisonné conséquemment à leur manière de parler, ils n'auraient pu s'empêcher de voir la première faculté de l'âme dans la sensibilité, ou dans la sensation, ou dans le sentiment; expressions qui signifient, ici, une seule et même chose, la faculté de sentir.

Aucun d'eux, avant Condillac, n'est arrivé à ce résultat, qu'ils étaient bien loin de prévoir; ils ne pouvaient pas même y arriver : lorsqu'ils prononçaient le mot faculté, une préoccupation habituelle portait leur esprit sur les idées, qui sont le produit ou l'effet de l'action des facultés, mais qui ne sont pas des facultés.

Ils croyaient satisfaire à tout, en traitant des idées;

1. Chaque opération de l'âme, c'est-à-dire chacune de ses manières d'agir, présuppose une faculté, un pouvoir d'agir. Ainsi, autant d'opérations, autant de facultés correspondantes. Le système des opérations est donc en même temps le système des facultés. Exposer le premier, c'est exposer le second.

Ceux qui sont versés dans la lecture des philosophes, et qui sont instruits des disputes occasionnées par ce qu'on appelle à posteriori et à priori, donneront un moment d'attention à cette note [2].

Est-il nécessaire d'avertir que l'opération étant la faculté en exercice, l'usage permet, dans beaucoup de circonstances, de substituer le mot faculté au mot opération, et réciproquement? (*Note de la 4e édition.*)

2. On ne l'a pas donné, ce moment d'attention. (P. II, leç. IX.) (*Note de la 5e édition.*)

ils demandaient si elles sont acquises, si elles sont innées, si l'âme les reçoit passivement, etc.

On cherchait donc l'origine des idées, le principe des connaissances; on ne s'avisait pas de chercher le principe des facultés, l'origine des opérations : on établissait entre les idées un ordre plus ou moins régulier, plus ou moins naturel; il n'était pas question d'ordonner les facultés, de les réduire en système, on n'y pensait pas.

Condillac est le seul qui ait imaginé de séparer les facultés de leurs produits, et de faire deux questions différentes de la théorie des facultés et de la théorie des idées. Et cependant, lui plus qu'un autre semblait pouvoir se dispenser de faire cette séparation, puisqu'il ne voit partout que sensation; puisqu'il regarde la sensation comme le principe unique dont les transformations successives deviennent et sont, non pas seulement des *idées*, des *rapports*, des *connaissances*, mais aussi des *facultés*, des *opérations*, des *puissances*, des *habitudes;* en un mot, tout ce qu'il est possible de concevoir dans l'âme.

Condillac a de commun avec un très-grand nombre de philosophes de faire dériver les idées des sensations : ce qui lui est particulier, c'est de faire dériver les facultés de la même source.

Locke avait dit : Toutes les idées viennent de la *sensation*, ou de la *réflexion de l'esprit sur ses propres opérations.* Condillac a dit : Toutes les idées, et la *réflexion* elle-même, quel que soit l'objet auquel elle s'applique, viennent de la *sensation.*

Il faut l'entendre développer sa doctrine. Cet auteur veut prouver et croit démontrer que toutes les facultés de l'âme naissent de la sensation ; qu'elles ne sont toutes que la sensation qui change de forme pour devenir chacune d'elles ; à peu près, si l'on peut comparer l'ordre physique à l'ordre intellectuel, comme la glace change de forme pour devenir de l'eau, et comme l'eau change de forme lorsqu'elle se convertit en vapeur.

Je vais donner lecture du chapitre de sa Logique, où, pour la dixième fois, il présente l'analyse des facultés de l'âme ; analyse dont il est tellement sûr, qu'il n'y a rien en géométrie qui lui paraisse mieux démontré. Je ne sais si vous en jugerez de même ; je ne serais pas fâché que d'abord elle parût vous offrir les caractères de l'évidence. Nos leçons en acquerraient plus d'intérêt. .

« C'est l'âme seule qui connaît[1], parce que c'est l'âme seule qui sent ; et il n'appartient qu'à elle de faire l'analyse de tout ce qui lui est connu par sensation. Cependant, comment apprendra-t-elle à se conduire, si elle ne se connaît pas elle-même, si elle ignore ses facultés ? Il faut donc qu'elle s'étudie ; il faut que nous découvrions toutes les facultés dont elle est capable ; mais où les découvrirons-nous, sinon dans la faculté de sentir ? Certainement cette faculté enveloppe toutes celles qui peuvent venir à notre connaissance. *Si ce n'est que parce que l'âme sent que nous connaissons les*

1. *Logique de Condillac*, première partie, chap. VII.

objets qui sont hors d'elle, connaîtrons-nous ce qui se passe en elle autrement que par ce qu'elle sent (A)? Tout nous invite donc à faire l'analyse de la faculté de sentir[1]. »

Entendement. « Lorsqu'une campagne s'offre à ma vue, je vois tout d'un premier coup d'œil, et je ne discerne rien encore. Pour démêler différens objets et me faire une idée distincte de leur forme et de leur situation, il faut que j'arrête mes regards sur chacun d'eux; mais quand j'en regarde un, les autres, quoique je les voie encore, sont cependant, par rapport à moi, comme si je ne les voyais plus; et, parmi tant de sensations qui se font à la fois, il semble que je n'en éprouve qu'une, celle de l'objet sur lequel je fixe mes regards.

« Ce regard est une action par laquelle mon œil tend à l'objet vers lequel il se dirige : par cette raison je lui donne le nom d'*attention*, et il m'est évident que cette direction de l'organe est toute la part que le corps peut avoir à l'attention. Quelle est donc la part de l'âme? Une sensation que nous éprouvons comme si elle était seule, parce que toutes les autres sont comme si nous ne les éprouvions pas.

« *L'attention que nous donnons à un objet n'est donc, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous* (B), sensation qui devient en quel-

1. Je reviendrai sur tous les passages écrits en caractères italiques, pour en faire l'examen.

que manière exclusive ; et cette faculté est la première que nous remarquons dans la faculté de sentir.

« Comme nous donnons notre attention à un objet, nous pouvons la donner à deux à la fois ; alors, au lieu d'une seule sensation exclusive, nous en éprouvons deux ; et nous disons que nous les comparons, parce que nous ne les éprouvons exclusivement que pour les observer l'une à côté de l'autre sans être distraits par d'autres sensations. Or, c'est proprement ce que signifie le mot *comparer*.

« La *comparaison* n'est donc qu'une double attention : *Elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve, comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres* (C).

« Un objet est présent ou absent. S'il est présent, l'attention est la sensation qu'il fait sur nous ; s'il est absent, l'attention est le souvenir de la sensation qu'il a faite. C'est à ce souvenir que nous devons le pouvoir d'exercer la faculté de comparer des objets absens comme des objets présens.

« Nous ne pouvons comparer deux objets, ou éprouver, comme l'une à côté de l'autre, les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent. Or, apercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger. *Le jugement n'est donc encore que sensation* (D).

« Si, par un premier jugement, je connais un rapport, pour en connaître un autre j'ai besoin d'un second jugement. Que je veuille, par exemple, savoir en

quoi deux arbres diffèrent; j'en observerai successivement la forme, la tige, les branches, les feuilles, les fruits, etc.; je comparerai successivement toutes ces choses, je ferai une suite de jugemens; et parce qu'alors mon attention réfléchit, en quelque sorte, d'un objet sur un autre, je dirai que je réfléchis.

« La *réflexion* n'est donc qu'une suite de jugemens qui se font par une suite de comparaisons; et puisque, dans les comparaisons et les jugemens, il n'y a que des sensations, il n'y a aussi que des sensations dans la réflexion.

« Lorsque, par la réflexion, on a remarqué les qualités par où les objets diffèrent, on peut, par la même réflexion, rassembler dans un seul les qualités qui sont séparées dans plusieurs : c'est ainsi qu'un poète se fait, par exemple, l'idée d'un héros qui n'a jamais existé. Alors, les idées qu'on se fait sont des images qui n'ont de réalité que dans l'esprit; et la réflexion qui fait ces images prend le nom d'*imagination*.

« Un jugement que je prononce peut en renfermer implicitement un autre que je ne prononce pas. Si je dis qu'un corps est pesant, je dis implicitement que si on ne le soutient pas, il tombera. Or, lorsqu'un second jugement est ainsi renfermé dans un autre, on le peut prononcer comme une suite du premier; et par cette raison, on dit qu'il en est la conséquence. On dira, par exemple : Cette voûte est bien pesante; donc, si elle n'est pas assez soutenue, elle tombera. Voilà ce qu'on entend par faire un *raisonnement*. Ce n'est autre chose que prononcer deux jugemens de cette es-

pèce. Il n'y a donc que des sensations dans nos raisonnemens comme dans nos jugemens.

« Vous voyez que toutes les facultés que nous venons d'observer sont renfermées dans la faculté de sentir : l'âme acquiert par elle toutes ses connaissances ; par elle, elle entend les choses qu'elle étudie, en quelque sorte, comme par l'oreille elle entend les sons ; c'est pourquoi la réunion de toutes ces facultés se nomme *entendement.*

« L'entendement comprend donc l'attention, la comparaison, le jugement, la réflexion, l'imagination, et le raisonnement. On ne saurait s'en faire une idée plus exacte. »

Volonté. « En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir naître toutes les facultés de l'entendement (E). Si nous les considérons comme agréables ou désagréables, nous en verrons naître toutes les facultés qu'on rapporte à la volonté.

« Quoique, par souffrir, on entende proprement éprouver une sensation désagréable, il est certain que la privation d'une sensation agréable est une souffrance plus ou moins grande ; mais il faut remarquer qu'*être privé* et *manquer* ne signifient pas la même chose. On peut n'avoir jamais joui des choses dont on manque ; on peut même ne pas les connaître. Il en est autrement des choses dont nous sommes privés : non-seulement nous les connaissons, mais encore nous sommes dans l'habitude d'en jouir, ou du moins d'imaginer le plaisir que leur jouissance peut promettre. Or, une pareille

privation est une souffrance qu'on nomme plus particulièrement *besoin*. Avoir besoin d'une chose, c'est souffrir, parce qu'on en est privé.

« Cette souffrance, dans son plus faible degré, est moins une douleur qu'un état où nous ne nous trouvons pas bien, où nous ne nous trouvons pas à notre aise. Je nomme cet état *malaise*.

« Le malaise nous porte à nous donner des mouvemens pour nous procurer la chose dont nous avons besoin. Nous ne pouvons donc pas rester dans un parfait repos ; et par cette raison, *le malaise prend le nom d'inquiétude* (F). Plus nous trouvons d'obstacles à jouir, plus notre inquiétude croît, et cet état peut devenir un tourment.

« Le besoin ne trouble notre repos, ou ne produit l'inquiétude, que parce qu'il détermine les facultés du corps et de l'âme sur les objets dont la privation nous fait souffrir. Nous nous retraçons le plaisir qu'ils nous ont fait : la réflexion nous fait juger de celui qu'ils peuvent nous faire encore : l'imagination l'exagère ; et pour jouir, nous nous donnons tous les mouvemens dont nous sommes capables. Toutes nos facultés se dirigent donc sur les objets dont nous sentons le besoin ; et cette direction est proprement ce que nous entendons par *désir*.

« Comme il est naturel de se faire une habitude de jouir des choses agréables, il est naturel aussi de se faire une habitude de les désirer ; et les désirs tournés en habitude se nomment *passions*.

« De pareils désirs sont, en quelque sorte, perma-

nens ; ou du moins, s'ils se suspendent par intervalles, ils se réveillent à la plus légère occasion. Plus ils sont vifs, plus les passions sont violentes.

« Si, lorsque nous désirons une chose, nous jugeons que nous l'obtiendrons, alors le jugement joint au désir produit l'*espérance*.

« Un autre jugement produira la *volonté*. C'est celui que nous portons lorsque l'expérience nous a fait une habitude de juger que nous ne devons trouver aucun obstacle à nos désirs. *Je veux*, signifie je désire, et rien ne peut s'opposer à mon désir, tout doit y concourir.

« Telle est, au propre, l'acception du mot volonté; mais on est dans l'usage de lui donner une signification plus étendue; et l'on entend par volonté, une faculté qui comprend toutes les habitudes qui naissent du besoin : les désirs, les passions, l'espérance, le désespoir, la crainte, la confiance, la présomption, et plusieurs autres dont il est facile de se faire des idées. »

Pensée. « Enfin le mot *pensée*, plus général encore, comprend dans son acception toutes les facultés de l'entendement et toutes celles de la volonté.

« Car penser, c'est sentir, donner son attention, comparer, juger, réfléchir, imaginer, raisonner, désirer, avoir des passions, espérer, craindre, etc.

« Nous avons expliqué comment les facultés de l'âme naissent successivement de la sensation; et on voit qu'elles ne sont que la sensation qui se transforme, pour devenir chacune d'elles [1]. »

1 Part. I, leç. v et ix.

Telles sont, Messieurs, l'origine et la génération des facultés de l'âme, suivant Condillac. Toutes les facultés sont d'abord renfermées et comme enveloppées dans la faculté de sentir ; et lorsqu'elles se montrent ou une à une, ou plusieurs à la fois, ce n'est jamais que la faculté de sentir qui se présente sous une seule forme ou sous plusieurs formes ; en sorte que l'entendement, la volonté, la pensée, ne sont et ne peuvent être que des modes divers de la sensibilité, des manières différentes de sentir ; et, pour parler sa langue, des transformations de la sensation.

Un tel système n'a pu être conçu et développé que par un esprit extrêmement habile à manier l'analyse. On croit sentir l'enchaînement le plus rigoureux entre toutes les parties. Rien ne paraît arbitraire : rien ne semble pouvoir être déplacé, et l'on éprouve d'abord un sentiment mêlé de plaisir et de surprise, en voyant une question jusque-là toujours présentée de la manière la plus embarrassée et la plus obscure, dorénavant ramenée à ce degré de clarté et de simplicité.

Cependant, si cette clarté était plus apparente que réelle ; si cette simplicité laissait échapper ce qu'il importe le plus de retenir sous les yeux de l'esprit ; si elle était l'oubli de quelque condition nécessaire à la solution du problème ; si le principe d'où part Condillac ne contenait pas tout ce qu'il en déduit ; si enfin le fil des déductions se trouvait plusieurs fois rompu ; alors, entre un système simple, facile, ingénieux, qui manquerait d'exactitude, et un système plus approchant de la vérité, fût-il présenté sous des formes moins heu-

reuses, il n'y aurait pas à balancer; car la simplicité est une chose relative à nous, au lieu que la vérité est indépendante de la faiblesse de notre esprit.

Mais s'il était un système qui n'eût pas les défauts qu'on voit bien que nous reprochons à celui de Condillac, et qui, en même temps, eût l'avantage de porter les choses à un plus grand degré de simplicité, pourrions-nous ne pas l'adopter?

J'ose à peine dire que je vous communiquerai un tel système.

Des esprits très-distingués, je le sais, regardent l'analyse de Condillac comme l'histoire la plus fidèle des développemens successifs de la pensée.

Je vous prierai d'accorder une attention particulière à la leçon qui suivra celle-ci. Vous y trouverez un principe autre que la sensation, des différences dans les facultés, et quelques changemens dans la langue. Ce sera ensuite à vous de juger ce qu'il ne m'appartient que de vous proposer.

QUATRIÈME LEÇON.

Autre Système des facultés de l'âme.

A quoi bon ces recherches, plus curieuses qu'utiles? Ferons-nous un meilleur usage des facultés de l'âme, quand nous aurons pénétré leur nature? nos désirs seront ils mieux réglés quand nous connaîtrons ce que c'est qu'un désir? et serons-nous plus raisonnables quand nous croirons savoir définir la raison.

Je ne ferai qu'une réponse.

Placés, comme nous le sommes, à une époque de la civilisation où la prodigieuse complication des intérêts semble avoir substitué une nouvelle espèce d'hommes à ces hommes simples qui vivaient à la naissance des sociétés, nous sommes forcés, pour soutenir cette existence artificielle, de porter le secours de l'art dans notre raison et dans nos lois.

Du moment que les hommes, trop rapprochés, commencent à se faire obstacle; quand l'opposition des volontés fait succéder à l'union la discorde, et la guerre à la paix, tout change sur la terre. Les lois éternelles de la justice et de la morale cessent de faire entendre leurs voix à des cœurs qui se sont ouverts aux passions; elles sont remplacées par des lois positives, par des pactes, par des traités. Le bon sens naturel devient insuffisant pour démêler tous les rapports qui naissent

de ce nouvel ordre de choses : il se voit obligé de renoncer à sa simplicité primitive; et on se fait une raison artificielle, comme on s'est fait des lois artificielles.

Ainsi l'homme ajoute à la nature : heureux, s'il la prend pour modèle; malheureux, s'il l'ignore ou la néglige.

La recherche du vrai système des facultés de l'âme n'est donc pas une recherche inutile.

Lorsque des rayons de lumière frappent nos yeux, le mouvement imprimé à la rétine se communique au cerveau; et ce mouvement du cerveau est suivi d'un sentiment de l'âme, d'une sensation, de la sensation de couleur.

Lorsqu'un corps sonore met en vibration les molécules de l'air, ces vibrations se transmettent à l'organe de l'ouïe; le mouvement reçu par cet organe se communique au cerveau, et l'âme éprouve le sentiment de son.

Il en est des autres sens comme de ceux de la vue et de l'ouïe. Toutes les fois que le goût, l'odorat, le toucher, reçoivent l'impression de quelque objet extérieur, le mouvement se communique au cerveau; et ce mouvement du cerveau est suivi d'un sentiment de l'âme.

Il y a donc trois choses à considérer dans nos sensations, dans les sentimens produits en nous par l'action des objets extérieurs; l'impression sur l'organe, le mouvement du cerveau, et le sentiment lui-même.

Ce que nous venons de dire est incontestable, et nous ne saurions imaginer que la contradiction puisse

nous arrêter à ce premier pas. Essayons d'en faire un second.

L'âme vient d'être modifiée, elle vient d'éprouver des sensations à la suite des mouvemens du cerveau; mouvemens qui étaient eux-mêmes une suite de l'impression faite sur les organes par l'action des objets.

Or, dès que l'âme sent, elle éprouve du plaisir ou de la douleur, elle est bien ou mal[1] : et l'expérience de chaque moment de la vie nous dit que l'âme n'est pas indifférente à des modifications si contraires : elle agit, elle fait effort pour retenir le plaisir, ou pour repousser la douleur. L'expérience nous dit encore que l'action de l'âme ne se borne pas toujours à modifier l'âme. Cette action, lorsque l'âme le veut, est suivie d'un mouvement du cerveau, lequel est suivi lui-même d'un mouvement de l'organe qui se porte vers l'objet, ou qui s'en éloigne.

Nous avons ici deux séries de faits en sens inverse : 1° action de l'objet sur l'organe, de l'organe sur le cerveau, et du cerveau sur l'âme; 2° action ou réaction de l'âme sur le cerveau, du cerveau sur l'organe et de l'organe sur l'objet.

Les organes extérieurs des sens, le cerveau et l'âme peuvent donc et doivent être considérés dans deux états entièrement opposés. Dans le premier état, l'organe et le cerveau reçoivent le mouvement, et l'âme éprouve la sensation; l'impulsion est du dehors au dedans :

1. Quelques métaphysiciens admettent des sensations indifférentes. Si cette opinion est fondée, il y a des sensations qui n'influent en rien sur l'activité de l'âme, et sur les développements de l'intelligence. La philosophie peut les négliger.

l'âme est passive. Dans le second état, le principe du mouvement est dans l'âme qui agit sur le cerveau, le cerveau remue l'organe, et l'organe cherche à atteindre l'objet, ou à l'éviter ; l'action est du dedans au dehors : l'âme est active.

Toutes les langues du monde attestent cette vérité. Partout on voit et l'on regarde ; on entend et l'on écoute ; on sent et l'on flaire ; on goûte et l'on savoure ; on reçoit l'impression mécanique des corps et on les remue. Tout le genre humain sait donc, et ne peut pas ne pas savoir qu'il y a une différence entre voir et regarder, entre écouter et entendre ; il sait, en d'autres termes, que nous sommes tantôt passifs et tantôt actifs ; que l'âme est tour à tour passive et active.

Que l'on consulte l'analogie, la plus simple des analogies : l'œil voit et regarde, l'âme sent et agit.

Sensibilité, activité : voilà deux attributs que l'expérience nous force de reconnaître dans notre âme. Par la sensibilité, notre âme est susceptible d'être modifiée ; par l'activité, elle peut se modifier elle-même.

L'activité est donc puissance, pouvoir, faculté. La sensibilité n'est ni faculté, ni pouvoir, ni puissance ; elle est simple capacité : ou, si l'on veut continuer de l'appeler faculté, ce sera une faculté passive, expression contradictoire, quoique employée par tous les philosophes.

En reconnaissant dans notre âme la sensibilité et l'activité, comme deux attributs inséparables de son essence, nous nous croyons certains d'une vérité que le doute ne peut ébranler.

Mais, après avoir exposé ce que nous croyons savoir, nous ne craindrons pas de faire l'aveu de ce que nous ignorons.

Si donc la curiosité de nos auditeurs voulait connaître la manière dont un mouvement du cerveau produit un sentiment de l'âme, nous dirions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait comment il peut se faire que l'action de l'âme remue le cerveau, nous répondrions que nous n'en savons rien. Si l'on nous demandait enfin : l'action de l'âme s'exerce-t-elle immédiatement sur l'âme elle-même, ou immédiatement sur le cerveau? l'âme, pour agir sur elle-même, a-t-elle besoin ou non d'un intermédiaire? nous répondrions encore que nous n'en savons absolument rien.

Toutefois, il est nécessaire de vous avertir que le mot action, appliqué à l'âme et au corps, se prend dans deux acceptions très-différentes. Appliqué à l'organe ou au cerveau, il signifie la même chose que mouvement; et l'action de l'âme n'est pas un mouvement.

Pour expliquer l'influence réciproque du corps sur l'âme, et de l'âme sur le corps, les philosophes ont imaginé quatre hypothèses, qu'ils ont osé quelquefois appeler des démonstrations. Ces hypothèses sont connues sous les noms de système des *causes occasionelles*, de l'*harmonie préétablie*, du *médiateur plastique*, et de l'*influx physique*. La première appartient à Descartes et à Malebranche; la seconde à Leibnitz; la troisième a été renouvelée des anciens par Cudworth et par Leclerc; la quatrième appartient à tout le monde, mais particulièrement à Euler, qui l'a exposée avec une

grande clarté. Nous dirons ailleurs ce qu'il faut penser de ces prétendues démonstrations [1].

Malgré l'ignorance dont nous venons de faire l'aveu, il demeure établi que l'âme est passive et active; passive, quand elle est modifiée par l'action des objets; active, quand elle se modifie elle-même, quand elle modifie ses sensations et ses idées.

Il n'en faut pas davantage pour rendre raison de l'entendement et de la volonté ; ou, ce qui revient au même, pour développer le système des facultés de l'âme.

ENTENDEMENT.

L'entendement sera connu du moment que nous connaîtrons toutes les manières d'agir, ou toutes les facultés qui nous servent à acquérir des idées; car la réunion de toutes ces facultés forme l'entendement.

Si, pour découvrir la nature de l'entendement, on pensait qu'il est nécessaire et qu'il suffit de remonter à ce qu'on appelle si improprement la faculté de sentir, cette première erreur ne pourrait nous conduire qu'à d'autres erreurs. Le principe de nos facultés intellectuelles ayant été mal observé, toutes les conséquences porteraient à faux, et le système n'aurait pas de modèle dans la nature. Comment veut-on que la simple capacité de sentir, qu'une propriété toute passive, soit la raison de ce qu'il y a d'actif dans nos modifications? la

1. Part. II, leç. IX.

passivité se transformera-t-elle en activité? deviendra-t-elle l'activité?

Les sensations peuvent avoir, avec les idées, avec les connaissances, un rapport de nature[1]; elles n'ont aucun rapport de nature avec les facultés ou les puissances de l'esprit; et même on se tromperait singulièrement, si l'on jugeait de l'intelligence par les sensations reçues.

Les sensations ne font pas la grande inégalité que nous voyons entre les esprits. Tous les hommes sont doués des mêmes sens; tous reçoivent les mêmes impressions; tous ont vu les différentes saisons de l'année et les différentes saisons de la vie; tous les hommes du même âge ont éprouvé les mêmes sensations à peu près; et cependant, quelle différence entre l'intelligence d'un homme et celle d'un homme!

Tout ce que nous savons, nous l'avons senti, je l'avoue; mais combien de choses que nous avons senties et que nous ignorons! Les sensations peuvent être le principe ou la source de nos premières connaissances; elles ne sont pas nos connaissances[2]; et s'il faut rappeler des exemples malheureusement trop communs, n'a-t-on pas vu, ne voit-on pas assez d'infortunés qui sentent et ne font que sentir; qui parviennent à un âge avancé, sans avoir laissé paraître une étincelle de raison? Il n'est pas nécessaire de se transporter dans les mon-

1. Je dirai dans la seconde partie quels sont les rapports des idées aux sensations. Jusque-là je ne dois rien affirmer sur la nature ni sur l'origine des idées.

2. Part. II, leç. III.

tagnes du Valais pour rencontrer des créatures à figure humaine qui vivent dans une stupidité absolue, et dans un abrutissement tout à fait animal.

Puisque la différence des esprits ne provient pas des sensations seules, elle doit provenir de l'activité des uns et de l'inertie des autres. Plus on examinera l'intelligence humaine dans ses développemens successifs, plus on verra combien cette conséquence est inévitable.

Pour nous en assurer, il suffira de nous arrêter ici aux seules idées qui ont leur principe dans les sensations. Nous établirons ailleurs [1] qu'il y en a un nombre incomparablement plus grand qui dérivent d'autres principes; mais quelle que soit la différence de leurs principes, la loi de leur formation ne change pas.

Le premier développement de l'intelligence, les premières idées qui se manifestent, sont le produit d'un travail qui se fait immédiatement sur les sensations.

Pour obtenir un second développement, pour faire sortir de nouvelles idées de nos premières idées, un travail sur ces premières idées est indispensable, comme un travail sur les sensations a été indispensable : le second développement est soumis aux mêmes conditions que le premier.

Un troisième, un quatrième développement se feront de la même manière, et l'on ira ainsi de développemens en développemens, d'idées en idées, de connaissances en connaissances.

Partir de ce qui est senti ou connu; opérer sur ce

1. Part. II, leç. III.

senti ou sur ce connu : telle est la règle de la nature, règle aussi simple qu'elle est facile, tant que notre raison n'est pas viciée par une mauvaise philosophie.

Sensations, opérations, premières idées ; premières idées, opérations, nouvelles idées; nouvelles idées, opérations, nouvelles idées encore, sans qu'on puisse mettre un terme à ce progrès : toutes nos idées sont le résultat des opérations de l'esprit; elles sont l'ouvrage de nos facultés.

Pour se rendre maître de l'action des facultés, pour la diriger, pour la régulariser, il faut étudier les facultés, saisir leur caractère, déterminer leur nombre.

Mais qui nous dira quels sont les agens dont le concours fait naître l'intelligence, la développe et lui donne la perfection? Qui nous dira combien de puissances doivent entrer en exercice pour élever l'homme, d'un état purement sensitif, au rang d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Newton?

Ces agens n'ont rien de mystérieux; nous compterons ces puissances, ou plutôt elles sont comptées.

Nous l'avons dit [1], pour acquérir de vraies connaissances, ne vous hâtez pas de juger; commencez par vous faire de toutes les qualités de l'objet, de tous ses points de vue, autant d'idées bien exactes, bien précises; c'est l'attention qui les donne.

L'exactitude et la précision des idées ne suffisent pas. Il faut des analogies, des liaisons, des rapports; c'est la comparaison qui découvre les rapports.

1. Part. I, leç. 1.

La science n'existe pas encore. Elle ne méritera son nom qu'après s'être élevée, de rapport en rapport, jusqu'au rapport par où tout commence. C'est le raisonnement qui nous conduit ainsi jusqu'aux principes; comme de ces principes il nous mène jusqu'aux conséquences les plus éloignées.

Attention, comparaison, raisonnement : voilà toutes les facultés qui ont été départies à la plus intelligente des créatures ; une de moins, et ce ne pourrait être que le raisonnement, nous cesserions d'être hommes ; une de plus, on ne saurait l'imaginer.

Par l'attention, Galilée découvre que les corps, en tombant verticalement près de la surface de la terre, parcourent quinze pieds dans la première seconde, quarante-cinq dans la suivante, soixante-quinze dans la troisième ; en sorte que les espaces parcourus pendant les secondes qui se suivent, sont entre eux comme les nombres 1, 3, 5, 7, etc.

Par la comparaison de cette vitesse avec celle que prendrait le corps s'il était placé à la distance de la lune, Newton trouve que la pesanteur diminue comme croît le carré de la distance au centre de la terre.

Par le raisonnement, il démontre que cette règle s'applique au système planétaire tout entier, et qu'elle est une loi de la nature.

Par l'attention, nous découvrons les faits ; par la comparaison, nous les rapprochons pour en saisir les rapports ; par le raisonnement, nous les réduisons en système.

Par l'attention, mais par une attention qui ne se

lasse jamais, et qu'on a si bien nommée une longue patience, apparaissent enfin ces idées heureuses qui annoncent la présence du génie; par la comparaison, le génie prend de l'étendue; par le raisonnement, il acquiert de la profondeur.

Par l'attention qui concentre l'activité; par la comparaison qui la partage et qui n'est qu'une double attention; par le raisonnement qui la divise encore et qui n'est qu'une double comparaison, l'esprit devient donc une puissance : il agit, il fait; et comme il agit de trois manières différentes, et que de cette triple manière d'agir résultent les sciences dont s'honore le plus notre nature, qui pourrait ne pas voir que l'âme humaine, en tant qu'elle est destinée à devenir un être intelligent, est une puissance qui se compose de trois puissances; qu'elle a trois pouvoirs, et qu'elle n'en a que trois; qu'elle a trois facultés, et qu'elle n'en a que trois?

Mais j'entends les objections. Quoi! la sensibilité qui commence notre existence, la mémoire qui la continue, le jugement qui nous donne la connaissance des rapports, la réflexion qui se porte sur tout ce qui est au dedans de nous, comme sur tout ce qui est au dehors, et la plus brillante, la plus féconde de nos facultés, l'imagination, ne seront plus des facultés! quelles sont les prétentions de la philosophie? croit-elle, en divisant, en classant selon ses besoins, ou selon ses caprices, changer la nature des choses?

La philosophie répondra que, par la sensation, nous ne faisons pas, mais qu'il se fait en nous; que la sen-

sibilité est une simple capacité, une propriété passive, et non une faculté.

Que sans l'attention, la comparaison et le raisonnement, il n'y aurait pas de mémoire; car c'est à l'action ou divisée, ou réunie de ces trois facultés, que nous devons toutes nos idées, et par conséquent le souvenir de nos idées [1].

Que dans le jugement, dans la perception de rapport, nous n'agissons pas : nous avons agi, à la vérité, puisqu'il a fallu comparer; mais la perception du rapport vient après l'action; le travail de l'esprit est fini au moment où il aperçoit le rapport.

La philosophie se gardera, sans doute, de nier que la réflexion et l'imagination soient des facultés, et même les facultés auxquelles nous devons, le plus, tout ce qu'il y a de beautés et de merveilles dans les arts, tout ce qu'il y a de profondeur dans les sciences. Mais elle répondra que l'imagination, quel que soit l'éclat qui l'environne, n'est que la réflexion lorsqu'elle combine des images; et que la réflexion se composant elle-même de raisonnemens, de comparaisons, et d'actes d'attention, n'est pas une faculté distincte de ces facultés.

L'entendement humain [2] comprend donc trois facultés, et n'en comprend que trois : l'attention, la comparaison, le raisonnement.

1. Part. II. leç. III, VII et VIII.

2. Entendement, intelligence : ces deux mots peuvent se prendre dans le même sens; ils peuvent aussi se prendre dans un sens très-différent.

Le mot entendement sert à désigner l'esprit, c'est-à-dire l'âme consi-

VOLONTÉ.

Il ne suffit pas à l'homme de connaître. L'homme veut être heureux, il le veut toujours.

Quand un besoin nous tourmente, quand la privation de l'objet qui peut le satisfaire se fait vivement sentir, alors surtout l'âme agit avec énergie : d'abord ce n'était qu'une légère inquiétude ; bientôt l'inquiétude va croissant d'un moment à l'autre ; enfin toutes les facultés entrent ensemble en action, toutes se dirigent à la fois vers cet objet dont la possession peut nous rendre le calme. L'attention se concentre sur son idée ; la comparaison de sa privation avec le souvenir de sa jouissance en rend la privation plus douloureuse encore ; et le raisonnement cherche tous les moyens de nous l'assurer.

Cette direction des facultés de l'entendement vers l'objet dont nous sentons le besoin, c'est le désir.

Or, lorsque l'âme désire, elle juge qu'un seul objet peut satisfaire ses besoins ; ou bien elle juge que plu-

dérée comme un être qui connaît ou qui est capable de connaître ; il désigne la faculté de former des idées, de les produire, de les faire ; la capacité de recevoir des idées ; la réunion de toutes nos idées.

Le mot intelligence désigne souvent l'esprit ; quelquefois l'âme ; quelquefois aussi la faculté de former les idées, la capacité de les recevoir ; mais le plus ordinairement, il sert à exprimer la réunion de toutes nos idées, de toutes nos connaissances.

Dans cet ouvrage, l'entendement et l'intelligence désigneront la cause et l'effet ; l'entendement, les facultés productrices des idées ; l'intelligence, les idées elles-mêmes, la réunion de toutes les idées.

S'il nous arrive de prendre ces mots dans quelqu'une de leurs autres acceptions, elle sera toujours déterminée par le sens du discours.

sieurs objets sont propres à les satisfaire. Dans ce dernier cas, il arrive souvent qu'elle prend une détermination, c'est-à-dire que l'action des facultés, qui se partageait entre deux ou plusieurs objets, cesse de se partager ainsi pour se porter tout entière vers un seul : l'âme le choisit, elle le veut, elle le préfère.

Cette préférence, qui naît du désir, va donner elle-même naissance à une nouvelle faculté, sans laquelle il n'y aurait ni bien ni mal moral sur la terre, à la liberté.

S'il suffisait de nommer la liberté pour la faire connaître, cette leçon serait finie; car, après les déterminations libres de l'âme, viennent les mouvemens du corps qui exécutent ces déterminations; et les opérations du corps n'entrent pas dans le système des opérations de l'âme.

Mais, quoique rien ne paraisse d'abord plus clair et plus évident que la notion de la liberté; quoique les hommes les plus ignorans, les enfans même, fassent de ce mot une application ordinairement très-juste; quand le philosophe vient à s'interroger sur l'influence des plus légers motifs, et sur la nature des causes et des effets; quand il se dit que des lois immuables régissent l'univers, alors il hésite, partagé entre le sentiment qui lui crie qu'il est libre, et les argumens de sa raison qui semblent lui prouver que tout est soumis à la nécessité.

La liberté est d'une si haute importance dans les destinées de l'homme, qu'on nous saura gré peut-être de nous arrêter un instant sur cette faculté.

Je n'ose pas, malgré l'évidence de ce que je vais dire, et malgré une conviction égale à celle que j'ai de mon existence, je n'ose pas m'attendre à l'assentiment unanime de tous ceux qui m'écoutent. Comment, en effet, dans une question qui a tant divisé, qui divise tant les hommes, théologiens et philosophes, anciens et modernes, individus et nations; comment se flatter de rallier tous les esprits, en les ramenant à une seule et même manière de voir? Si donc quelqu'un d'entre vous, Messieurs, n'était pas satisfait de mes raisonnemens sur la liberté, il ne devrait pas se croire en droit de repousser le système des facultés de l'âme, objet de cette leçon. Tout au plus, il pourrait se dire que l'article de la liberté est à refaire.

J'ai besoin de prévenir aussi que dans ce que vous allez entendre sur la liberté, je prends l'homme tel qu'il est dans l'état actuel, et non tel qu'on peut le supposer dans un état antérieur. Je parle de l'homme sujet à l'ignorance, portant dans sa nature un penchant au mal comme au bien, et non d'une créature qui naîtrait avec une intelligence toute formée et une volonté toujours droite. Je parle des enfans d'Adam, et non d'Adam avant sa chute; mais commençons.

La condition de l'homme n'est pas de jouir d'un bonheur inaltérable; il n'est pas destiné non plus à être toujours malheureux; sa vie s'écoule dans une alternative de biens et de maux. Si toujours ses vœux étaient exaucés, si jamais ses désirs ne rencontraient d'obstacle, il connaîtrait à peine le malheur; il se délivrerait bien vite des sensations pénibles, pour se

livrer tout entier à celles qui lui font aimer l'existence.

L'homme préfère donc, comme nous l'avons observé, certaines sensations à d'autres sensations. De plusieurs manières d'être qu'il connaît, il recherche les unes, il écarte les autres.

C'est encore un fait, que souvent l'homme préfère ou choisit mal; c'est-à-dire, qu'en comparant l'état qu'il a choisi à celui qu'il a rejeté et que sa mémoire lui rappelle, il juge préférable celui qu'il a rejeté, et qu'il souffre de l'avoir rejeté. Or, juger que l'état qu'on a rejeté est préférable à celui qu'on a choisi, et souffrir d'avoir mal choisi, c'est se repentir.

Ainsi, l'homme a le pouvoir de préférer, ou de choisir, ou de vouloir, ou de se déterminer; et il lui arrive ensuite quelquefois de se repentir.

Le repentir étant un sentiment pénible, il est naturel que l'homme ne veuille pas s'y exposer. Instruit par ses fautes, il examinera donc, avant de prendre une détermination, lequel des deux états qui se présentent à lui peut être suivi du repentir, lequel peut en être exempt.

Le voilà qui délibère, qui compare les deux états, qui cherche à en prévoir les suites. Pour se déterminer, il ne lui suffit plus, comme avant l'épreuve du repentir, qu'un état lui paraisse agréable; il faut que cet état n'entraîne pas après soi le repentir.

On voit qu'il y a deux manières de préférer, de choisir, de vouloir : l'une a lieu avant l'expérience du repentir, l'autre quand nous en avons éprouvé les tourmens.

Tant que nous n'avons pas encore reçu les leçons de l'expérience, nous préférons l'état agréable, puisqu'un état agréable, ou qui nous agrée, ou que nous préférons, c'est la même chose.

Mais lorsque nous avons fait l'épreuve du repentir, lorsque nous savons qu'il peut être la suite d'une manière d'être agréable, alors cette manière d'être peut cesser de paraître agréable, et par conséquent d'être préférée; car elle ne se présente pas seulement comme un plaisir, mais comme un plaisir qui peut être suivi de peine.

Si nous jugeons que la peine doive suivre le plaisir, et surtout si nous nous représentons cette peine comme très-vive, alors il peut arriver, et souvent il arrivera, que nous ne voudrons pas d'un tel plaisir. L'idée et la crainte de la peine feront rejeter un état qui eût été préféré sans cela; nous ne préférerons pas ce que nous eussions préféré; nous ne voudrons pas ce que nous aurions voulu.

L'expérience du repentir fait donc que bien souvent nous ne préférons pas ce que nous eussions préféré sans cette expérience. Le repentir nous apprend à sacrifier un plaisir présent par la crainte d'une douleur à venir, un bien présent par la crainte d'un mal futur.

Sacrifier le présent à l'avenir, se priver d'un plaisir actuel par la considération des suites fâcheuses qu'il peut entraîner après lui, préférer, ou vouloir, ou se déterminer, après délibération, est une manière de préférer, ou de vouloir, qui prend un nom particulier. Nous appelons cette manière de vouloir *liberté*.

La liberté est donc le pouvoir de choisir ou de ne pas choisir, de préférer ou de ne pas préférer, de se déterminer ou de ne pas se déterminer, de vouloir enfin ou de ne pas vouloir *après délibération;* et l'expérience nous attestant que dans beaucoup de circonstances nous voulons en effet, ou nous ne voulons pas après avoir délibéré, il faut bien que nous ayons le pouvoir d'agir ainsi; par conséquent il est prouvé que nous sommes libres.

La liberté n'est pas un choix aveugle, c'est un choix éclairé par les lumières de l'expérience; ce n'est pas un choix sans raison, puisque nous ne faisons le sacrifice du présent au futur, ou, d'autres fois, du futur au présent, que pour éviter un mal ou pour obtenir un bien.

Comme la volonté modifiée par l'expérience engendre la liberté, la liberté produit elle-même la moralité; et ce nouveau caractère (je ne dis pas cette nouvelle faculté) fait prendre à la liberté, telle que nous venons d'en déterminer l'idée, le nom de liberté morale, de liberté cause de la moralité.

Le sacrifice que nous faisons d'un plaisir actuel, dans l'espoir d'un avenir plus heureux, se rapporte uniquement et exclusivement à notre bien-être, ou il a pour objet le bien-être des autres. Je sacrifie le plaisir actuel que j'aurais de manger encore, par la crainte d'un dérangement de santé, ou pour secourir un malheureux. Dans ce dernier cas, il y a une bonté morale dans mon action.

Pareillement, si je reçois un service à condition de

quelque retour, si je m'engage à payer un service par un service, je puis, oubliant ma promesse, prendre le parti de l'ingratitude et de la mauvaise foi ; mais aussi je puis sacrifier l'avantage présent qui me reviendrait de mon indigne procédé. Dans la première supposition, ma conduite est moralement mauvaise ; elle est moralement bonne dans la seconde.

D'où il suit que la bonté morale et l'égoïsme sont deux contraires. L'homme bon moralement se souvient qu'il a des frères ; l'égoïste, celui qui est moralement méchant, ne connaît que son vil moi ; l'humanité lui est étrangère ; ce mot n'est qu'un vain son qui ne retentit jamais dans son cœur.

Ce caractère de bonté morale, ou d'égoïsme, qui modifie la liberté, reçoit une infinité de noms qui en expriment autant de nuances : la pitié, la générosité, la reconnaissance, etc., ou leurs contraires.

Ce qui constitue proprement la bonté morale, c'est la fin que se propose l'agent libre, à savoir, le bien de ses semblables ; et quelquefois aussi d'autres motifs, comme celui de ne pas blesser la dignité de notre nature, de nous conformer à l'ordre, et surtout de nous soumettre à la volonté du Créateur.

Voilà, Messieurs, ce que j'avais à vous dire sur la liberté, soit que vous la considériez en elle-même et d'une manière absolue, soit que vous la considériez dans ses rapports au but qui la rend morale. Si l'erreur s'était glissée dans quelqu'une des propositions que j'ai successivement énoncées, il vous sera facile de la découvrir, car je me suis attaché à être clair. Je le devais,

dans un sujet qui, plus que tout autre, se refuse à la clarté [1].

Le dogme de la liberté ou du libre arbitre a été dans tous les temps en butte à des objections qui semblent l'anéantir. Aussi a-t-on vu des sectes et des nations entières embrasser le système de la fatalité.

Je ne m'engagerai point dans ces interminables débats. Seulement, j'ai besoin de quelques mots pour répondre à deux objections qui portent sur la notion que je viens de vous donner de la liberté; et à deux autres qui tendent à renverser la liberté, de quelque manière qu'on puisse la concevoir.

Première objection. Tous les hommes se disent libres, quand ils ont le pouvoir de faire ce qu'ils veulent. Des philosophes célèbres, Locke, Collins, S'Gravesande, Bonnet, etc., pensent en cela comme le peuple. Ils voient la liberté partout où se trouve le pouvoir de faire ce qu'on veut. C'est ce pouvoir qu'ils appellent liberté.

Réponse. Le pouvoir de faire ce qu'on veut peut s'allier avec la nécessité. La liberté est le pouvoir de faire ce qu'on veut après délibération. Si l'agent ne délibère pas, il ne se dirige pas lui-même; il est entraîné.

Je sais bien que le pouvoir de faire ce qu'on veut est appelé liberté; mais c'est le pouvoir de faire ce qu'on veut après délibération, qui est la liberté, je veux dire qui est cette manière d'agir d'où résulte le bien et le mal moral [2].

1. Part. I, leç. VII.
2. Part. I, leç. VII.

Seconde objection. Plus on est éclairé, plus la délibération est prompte, moins il y a de délibération ; et comme la liberté, telle que vous la concevez, est un choix après délibération, il semble que les lumières diminuent la liberté, et qu'une raison parfaitement éclairée nous ferait retomber sous le joug de la nécessité.

Réponse. On ne fait pas attention qu'il en est de l'excellence de la liberté comme de celle d'un bon gouvernement, dont la perfection consiste à ne pas se laisser apercevoir. La liberté la plus parfaite semble s'évanouir par sa perfection même, et prend l'apparence de la nécessité. Heureux celui qui s'est fait une pareille nécessité, puisqu'il choisit toujours ce qui est le mieux ! Remarquez pourtant que la liberté suppose toujours une délibération ; mais cette délibération serait si prompte dans une intelligence parfaite, qu'elle se confondrait avec la comparaison, avec la vue simultanée des deux objets sur lesquels devrait s'exercer le choix ou la préférence.

Troisième objection. On ne saurait vouloir sans motif. La volonté n'est donc pas libre.

Réponse. Mais nous les pesons, ces motifs, nous les balançons ; nous délibérons : et c'est parce qu'il y a délibération, que la volonté devient et s'appelle liberté.

Quatrième objection. Dieu n'a-t-il pas de toute éternité prévu les actions des hommes ? Et Dieu n'est-il pas infaillible ? Tout se fait donc en nous par une inévitable nécessité.

Réponse. Prévoir est une expression empruntée de

la nature humaine : on ne saurait l'appliquer à la nature divine, pour laquelle il n'y a ni passé, ni futur. L'homme prévoit et se trompe; Dieu voit et ne se trompe pas : or, voir n'impose ni contrainte ni nécessité.

Disons, avec une pleine assurance, que la volonté est libre, que l'âme est libre, que l'homme est libre.

Et, pour revenir à notre système, que cette discussion ne doit pas nous avoir fait perdre de vue,

Nous réunirons, sous le mot volonté, le désir, la préférence et la liberté ;

Comme sous le mot entendement, nous avons réuni l'attention, la comparaison et le raisonnement.

Il ne nous manquera rien si nous réunissons encore l'entendement et la volonté sous le mot pensée.

Ainsi la pensée ou la faculté de penser, comprend l'entendement et la volonté.

L'entendement comprend l'attention, la comparaison et le raisonnement. La volonté comprend le désir, la préférence et la liberté.

La liberté naît de la préférence, la préférence du désir; le désir est la direction des facultés de l'entendement qui naissent les unes des autres, le raisonnement de la comparaison, et la comparaison de l'attention.

Par conséquent, il est prouvé que la pensée dérive de l'attention, c'est-à-dire, du pouvoir que nous avons de concentrer notre activité et notre sensibilité sur un seul objet pour les distribuer ensuite sur plusieurs.

Tel nous a paru le système des facultés de l'âme.

Un heureux emploi de celles de l'entendement fit découvrir à Newton les lois de l'univers. Le bon usage de celles de la volonté mena Socrate à la sagesse.

Science, sagesse ! ces deux mots ont été synonymes dans quelques langues anciennes : pourquoi ne le sont-ils pas dans toutes les langues du monde ?

Messieurs, j'ai cherché à m'entendre, en méditant cet essai sur les facultés de l'âme, et si j'y avais réussi, j'aurais la certitude d'avoir été entendu. On analyse bien pour les autres, lorsque l'on a bien analysé pour soi : mais qu'il est rare de se méfier, autant qu'on le devrait, des jugemens ou trop précipités ou dès long-temps tournés en habitude ! Quel est celui dont l'attention peut arrêter au passage et retenir, assez longtemps, les uns après les autres, tant de mots, tant d'idées qui effleurent à peine la sensibilité, qui échappent à la réflexion, et qui disparaissent avec la rapidité de l'éclair, pour faire place à d'autres mots et à d'autres idées ?

Les vrais savans, avertis par leur expérience, ne se lassent pas de nous redire combien il est nécessaire de soumettre à un nouvel examen ce que nous avons vu mille fois, ce que nous avons examiné mille fois.

La meilleure disposition pour trouver la vérité serait de commencer par bien se pénétrer de sa profonde ignorance ; mais où est la raison assez pure, assez désintéressée, pour se rendre une si exacte justice ?

Le premier philosophe de l'antiquité, et le chef de la philosophie parmi les modernes, ont commencé

l'œuvre de leurs méditations par le doute. La sagesse consisterait souvent à finir comme ces grands hommes ont commencé.

Nous sommes si faibles, que tout nous entraîne ; si légers, qu'un rien nous distrait ; si vains, que nous croyons tout savoir sans avoir rien appris : et cependant si passionnés, si entêtés, que nous tenons avec fureur à nos chimères. Si nous ne pensons pas, nous ne sommes rien ; et si nous pensons, nous avons tous des pensées diverses.

Ces réflexions, dont malheureusement il est impossible de se dissimuler la vérité, doivent nous inspirer une grande méfiance de nous-mêmes : elles doivent surtout l'inspirer à celui qui, traitant une matière des plus difficiles, et dans laquelle cependant tout le monde se croit juge, porte la parole devant une assemblée où siègent de véritables juges.

CINQUIÈME LEÇON.

Des principes des sciences. Examen critique du système de Condillac

Je n'ai pas dû m'attendre qu'on adoptât à l'instant et sans opposition tout ce que j'ai mis en avant dans nos leçons précédentes. Aussi n'ai-je pas été surpris qu'on m'ait adressé des objections. Je me propose d'y répondre, mais seulement à la séance prochaine. Celle-ci est destinée à de nouvelles considérations sur les systèmes et sur les principes. Je dois aussi exposer les raisons qui m'ont forcé de refuser mon assentiment à l'analyse des facultés de l'âme, telle que nous l'a donnée Condillac [1].

Pour connaître la nature des facultés de l'âme, il faut remonter à l'origine particulière de chaque faculté, et à l'origine commune de toutes. *Nature* vient d'un mot latin qui signifie *naître*. Étudier une chose dans sa nature, c'est l'observer au moment de sa naissance, ou dans son origine, ou dans son principe, ou dans son commencement.

Un système dans la formation duquel on aurait négligé de remonter à l'origine de chacune des idées qu'il

1. Part. I, leç. III.

renferme ne mériterait pas le nom de système. Ce serait un assemblage d'élémens isolés dont les définitions et les explications ne pourraient être qu'arbitraires. Rien ne serait défini, rien ne serait expliqué; le défaut de liaison ne permettrait pas à l'esprit de passer d'une idée à une autre idée; et la mémoire se verrait obligée à des efforts continuels et souvent inutiles. On aurait une nomenclature; on n'aurait pas un système.

Ce n'est pas assez, pour embrasser un système, d'avoir reconnu l'origine immédiate de chacune de ses parties. Si vous n'avez pas remarqué l'origine commune à toutes; si le lien qui unit un certain nombre de faits, ou d'idées, ou de méthodes, ne rattache pas tout à un fait primitif, à une idée première, à une méthode fondamentale, à un principe enfin, le système manque de base, et ne peut se soutenir.

Toute science repose sur un principe [1]. Celle qui, par une multitude innombrable de rapports, accablait notre faiblesse, va se simplifiant à mesure que l'esprit en pénètre les différentes parties. Bientôt tout s'attire, tout se rapproche, tout s'unit, tout s'identifie; et la pluralité se perd dans l'unité.

Avec des principes, et le besoin de mettre quelque ordre dans nos idées, les connaissances dont l'acquisition effrayait le plus notre paresse n'offrent, dans leurs développemens successifs, qu'une suite de plaisirs.

Les premiers principes, les vrais commencemens des sciences, sont dans les notions les plus communes. Les

1. Part. I, leç 1.

conséquences, il est vrai, pour être sûres et facilement déduites, exigent que l'on possède la langue propre à la science dont on s'occupe; mais dès qu'une fois on a rempli cette condition indispensable, l'esprit est porté naturellement de conséquence en conséquence.

Il ne faudrait pas objecter qu'il y a des principes au-dessus de toutes nos facultés; car de tels principes, n'étant pour nous le commencement de rien, ne sont pas, à proprement parler, des principes. Ils ne sont pas principes de connaissances.

Comment donc se fait-il que chaque jour n'offre pas de nouvelles découvertes, puisqu'il ne s'agit que de voir des principes, ou de tirer des conséquences?

Les principes, qu'il semble impossible de ne pas connaître, sont, trop souvent, ignorés ou mal connus, par la raison même que nous les avons sous les yeux. Comme ils nous sont continuellement présens, ils ont cessé d'attirer notre attention. Alors, tout nous échappe.

La fumée s'élève dans l'air. Voilà un fait bien évident pour tout le monde. Or, de ce fait, il suit nécessairement que : si vous enfermez de la fumée dans une enveloppe assez légère, l'enveloppe et la fumée s'élèveront ensemble. Y eut-il jamais conséquence plus rapprochée de son principe? et néanmoins, combien de temps n'a-t-il pas fallu pour la soupçonner? et peut-être le hasard doit-il en partager l'honneur.

Il est donc très rare, je ne dis pas de voir, mais de remarquer les principes; et il est presque aussi rare d'apercevoir les conséquences : mais la difficulté vient

moins des choses elles-mêmes, que de la mauvaise manière de les étudier. L'art n'est pas étranger à la découverte des principes, vous en avez eu la preuve à la seconde leçon ; la méthode et la connaissance de la langue suffisent pour tirer des conséquences exactes : d'où il suit, pour le dire en passant, que l'esprit de l'homme ne crée jamais rien, puisque les principes sont donnés par la nature, et les conséquences par les principes.

Quoi! les principes des sciences sont dans tous les esprits! ils sont continuellement sous les yeux! N'est-ce pas abuser du langage et renverser toutes les idées? Les philosophes, pour établir ces principes, se bornent-ils donc au récit de quelques faits à la portée de tout le monde? au rappel de quelques expériences familières? à l'énoncé des plus simples sensations? ne les voit-on pas, au contraire, incessamment occupés de la recherche des propositions les plus générales, afin de donner un appui à leurs systèmes? toutes leurs méditations ne tendent-elles pas à la découverte de quelqu'une de ces vérités universelles qui embrassent une infinité de vérités de détail?

Que nous serions heureux, Messieurs, si ces propositions générales, dont l'étendue et l'application semblent n'admettre aucunes bornes, et qu'on place avec tant de sécurité à l'entrée des sciences, étaient aussi utiles qu'elles sont énoncées avec confiance! il suffirait de se bien pénétrer de quelques axiomes, pour connaître à fond tout ce qu'il est possible de savoir. Mais je demande si c'est pour ceux qui déjà possèdent les sciences, ou pour ceux qui les ignorent, qu'elles se

trouvent renfermées dans quelques formules aussi expéditives : certes, on ne dira pas que c'est pour les ignorans ! or, si elles ne sont que l'expression abrégée des idées acquises, elles sont des résultats, non des principes ; et ce sont des principes que nous cherchons.

Toutefois, ne soyons pas rigoureux jusqu'à l'excès ; et pour éviter un défaut, n'allons pas tomber dans un autre. Parce qu'on a abusé du mot principe, en l'appliquant à tout ce qu'il y a de plus général, n'en abusons pas nous-mêmes, en le restreignant aux seules connaissances qui viennent immédiatement des sensations. Un seul et même mot peut exprimer des idées différentes, pourvu qu'on s'arrête à ce qu'elles ont de commun. Rien n'est plus différent, ou même plus opposé que les idées de principe et de résultat, puisque le principe est le commencement, et le résultat, la fin ; Descartes, cependant, a pu dire, il a eu le droit de dire : *mes principes sont le dernier résultat des anciens géomètres*, ce qui signifie : *je commence où les anciens ont fini ;* mais vous voyez bien que ce n'est pas l'esprit de Descartes qui commence où les anciens ont fini ; c'est son livre.

Si la plupart des sciences, telles que les mathématiques, la physique, la chimie, l'astronomie, peuvent supposer des connaissances antérieures ; si quelquefois il leur est permis de prendre des résultats pour des principes, il n'en est pas ainsi de la métaphysique, c'est-à-dire d'une science qui a pour objet de montrer l'origine de nos connaissances. Ici, rien ne précède, rien n'est supposé, rien n'est emprunté. Nous sommes

placés aux sources de la pensée : nous assistons, s'il est permis de le dire, à la création de la lumière qui doit éclairer l'intelligence.

Les principes que demande la métaphysique, ceux qu'elle avoue sont les élémens de tout savoir, les premiers rudimens de toute connaissance; ils sont le commencement de tout; et les systèmes élevés sur de tels principes, dureront autant que la nature des choses, autant que la nature de l'esprit humain.

Ces réflexions confirment ce que nous avions dit en traitant de la méthode [1]. Elles serviront en même temps à rendre plus sensible ce que nous allons ajouter sur le système des facultés de l'âme.

Les facultés de l'âme, les opérations de l'esprit, les divers modes d'action de la pensée, ont été, depuis la naissance de la philosophie, l'objet constant des méditations des philosophes. Tous ont senti le besoin de les régler; tous ont senti que, pour les bien régler, il fallait les connaître.

Comme le meilleur instrument de musique, sous la main de celui qui en ignore le mécanisme, et qui n'a pas appris à distinguer les effets des cordes qui vibrent inégalement, ne peut rendre que des sons irréguliers; graves quand l'oreille en demande d'aigus, aigus quand elle en demande de graves, rudes et sourds quand elle veut de la douceur ou de l'éclat : ainsi, les facultés de l'esprit n'enfanteront que désordre et confusion, tant que nous ignorerons ce qu'elles sont dans leur nature,

1. Part. I, leç. I.

et dans leurs effets ; et comme des touches frappées au hasard ne peuvent donner qu'une harmonie monstrueuse, le jeu désordonné des facultés ne produira que des systèmes monstrueux.

On ne pouvait donc se porter avec trop d'ardeur à une étude aussi curieuse par son objet qu'utile par ses résultats ; et, après tant de recherches, nous n'aurions pas besoin d'en faire de nouvelles, si, au lieu de s'adresser à l'imagination, qui se plaît dans les combinaisons des possibles, on eût consulté l'expérience, qui ne s'appuie que sur des réalités.

Quelques philosophes, il est vrai, guidés par l'exemple des physiciens qui, depuis les découvertes de Galilée et les conseils de Bacon, voyaient tous les jours reculer devant eux les bornes de leur science, comprirent enfin qu'il fallait, non se hâter d'élever des systèmes, mais commencer par en préparer lentement les matériaux, étudier l'esprit humain en lui-même, l'observer dans sa rectitude, dans ses aberrations, et surtout dans ses premiers développemens.

La métaphysique présenta dès-lors moins d'obscurités, moins de vaines subtilités. Des mots, jusque-là presque toujours mal déterminés, firent place à des idées claires et précises. Le nombre des questions inintelligibles diminua de jour en jour ; et la science, délivrée d'un poids qui l'accablait, avança rapidement.

Mais si plusieurs obstacles furent écartés ; si plusieurs causes d'erreurs furent ou détruites ou affaiblies ; si l'on eut sur les idées une théorie dont la raison semblait pouvoir s'accommoder, on ne fut pas également

heureux dans la théorie des puissances productrices de ces idées. Même en conduisant bien son esprit, on n'était pas assuré de le bien conduire toujours, parce qu'on ignorait l'artifice, ou acquis ou naturel, qui le dirigeait dans ses opérations : on eut des systèmes plus ou moins satisfaisans sur l'origine de nos connaissances, sur leur certitude, leur étendue, leurs bornes; on ne songea pas à réduire en système les facultés, toujours mal démêlées, auxquelles nous les devions : on dissertait sur la mémoire, sur le jugement, sur le raisonnement, sur l'analyse, sur l'imagination, sur le génie; et l'on était si loin de saisir les rapports qui lient tous ces attributs, qu'on en regardait la plupart comme opposés les uns aux autres. La mémoire était l'ennemi du jugement; l'analyse devait nécessairement éteindre l'imagination. En un mot, on ignorait, ou l'on oubliait, que la connaissance des facultés de l'âme, comme toutes les autres connaissances, n'est que liaison, ordre, harmonie, système; expressions identiques du besoin le plus impérieux de l'esprit, s'il est vrai qu'il ne puisse acquérir de nouvelles idées qu'à mesure qu'il simplifie; ni en jouir, ni en disposer, ni même les conserver, qu'autant qu'il les ordonne, qu'il les régularise, et qu'il les fait tendre vers l'unité.

Un homme doit être excepté.

Parmi tous les philosophes anciens ou modernes, Condillac seul a pensé que, de même qu'en arithmétique tout se ramène à la digitation, en mécanique aux lois du plus simple levier, en astronomie physique à la balance, en économie politique à l'idée de la valeur

des choses, en musique à la résonnance du corps sonore; de même, dans l'étude de l'esprit humain, tout devait se ramener à un seul principe, qui, dans la variété infinie de ses transmutations, offrît tous les phénomènes de la pensée.

Condillac exposa d'abord cette doctrine dans son *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, ouvrage dans lequel il fait tout dériver de la perception ou de la conscience. Depuis, à ces deux mots il a substitué celui de sentiment, et plus souvent celui de sensation; mais, en changeant le mot, il n'a pas changé l'idée. Son principe générateur est toujours le même : c'est toujours la modification que l'âme éprouve, à l'occasion des mouvemens excités dans les organes par l'action des objets.

L'auteur attachait le plus grand prix à cette découverte, qui lui semblait devoir assimiler des argumens métaphysiques à toute la rigueur des démonstrations mathématiques. Il voit toutes nos facultés sortir de la sensation, qui se transforme (ou qu'il transforme), en chacune d'elles. Il affirme que la sensation passe par différentes transformations pour devenir la pensée, comme en algèbre l'équation fondamentale passe par différentes transformations pour devenir l'équation finale qui résout le problème [1].

Vous connaissez les motifs qui ont amené Condillac à ce degré de conviction : vous avez médité son analyse des facultés de l'âme; je l'ai méditée aussi, non pas

1. Logique, p. 173.

seulement pendant quelques jours, non pas seulement pendant quelques années, mais pendant un grand nombre d'années. Attiré par le charme de sa simplicité, caractère ordinaire du vrai, j'entrais dans des détails que l'auteur a négligés ; je me plaisais à développer ce qui n'était qu'indiqué ; je cherchais à éclairer ce que d'abord on pouvait ne pas apercevoir, à fortifier ce qui semblait manquer d'appui. Inutiles efforts ! le raisonnement a toujours été impuissant pour franchir l'intervalle qui sépare la sensation de l'attention ; et, soit que, durant trente années, Condillac ait été dans l'illusion, soit que jamais il n'ait exprimé sa pensée avec une clarté suffisante, soit que moi-même j'aie manqué de pénétration, il m'a toujours été impossible de concevoir, non pas que la sensation précède l'attention, mais que la sensation se change en attention ; non pas que dans l'âme un état actif succède immédiatement à un état passif, mais qu'il y ait identité de nature entre ces deux états, en sorte que l'activité soit une transformation de la passivité ; et je suis si loin de donner mon assentiment à cette proposition, qu'à peine sais-je ce qu'il est possible d'entendre par le rapprochement des termes dont elle se compose.

Le changement de la sensation en attention n'est pas la seule chose qui m'ait arrêté : ce que dit Condillac sur le jugement et sur l'inquiétude se refuse obstinément à entrer dans mon intelligence ; et les raisons qui lui paraissaient si lumineuses ne sont pour moi qu'un faux jour, ou plutôt que l'absence de toute lumière.

Il s'agit de motiver l'opposition qui se trouve entre

ma manière de voir, et celle d'un tel esprit, sur une question qu'il croyait avoir résolue.

Reprenons le chapitre dont je vous ai donné lecture à l'avant-dernière séance ; et parcourons successivement les passages que je vous ai fait remarquer.

(A) (pag. 61). *Si ce n'est que parce que l'âme sent, que nous connaissons les objets qui sont hors d'elle, connaîtrons-nous ce qui se passe en elle autrement que parce qu'elle sent?*

Souvenez-vous que l'objet de Condillac est de prouver que toutes les facultés de l'âme ne sont dans leur principe que sensation ; souvenez-vous en même temps que par les mots, ce qui se passe en elle, il entend ici les facultés de l'âme.

Si vous ne perdez pas de vue ces deux observations, vous trouverez, et qu'il n'est pas exact de dire que l'âme ne connaît les objets qui sont hors d'elle que parce qu'elle sent ; et qu'il n'est pas exact non plus de dire que l'âme ne connaît ce qui se passe en elle, ou ses facultés, que parce qu'elle sent.

L'âme, il est vrai, a besoin de sentir pour connaître ; l'âme ne connaît qu'autant qu'elle sent : mais ne connaît-elle que parce qu'elle sent ? connaît-elle uniquement parce qu'elle sent ?

Déjà nous avons fait voir [1] que la sensibilité seule, indépendament de l'activité, ne pourrait nous donner la connaissance ; et s'il restait quelques doutes, j'ose

1. Part. I, leç. IV.

assurer qu'ils ne résisteront pas aux preuves multipliées par lesquelles nous établirons, comme vérité fondamentale, qu'il ne suffit pas de sentir pour connaître [1].

Mais accordons pour le moment que l'âme ne puisse connaître ses facultés que parce qu'elle sent : peut-on en déduire que les facultés de l'âme dérivent de la sensation, qu'elles sont des transformations de la sensation, qu'elles ne sont que sensation?

De ce que l'âme ne connaît les objets extérieurs que parce qu'elle sent, conclurez-vous, aurez-vous le droit de conclure que les objets extérieurs dérivent de la sensation? Non ; vous conclurez, et vous devrez conclure que la connaissance des objets extérieurs dérive de la sensation.

Pareillement, de ce que l'âme ne connaît ses facultés que parce qu'elle sent, on est, sans doute, autorisé à en inférer que la connaissance des facultés dérive de la sensation ; mais vouloir que les facultés elles-mêmes dérivent de la sensation, c'est s'abuser, c'est se tromper.

Le vice du raisonnement de Condillac provient de ce qu'il identifie la connaissance des facultés avec les facultés, la connaissance d'un objet avec la réalité de cet objet.

Il devait les identifier, dira-t-on ; car il n'appartient pas à la bonne philosophie de parler de ce que les choses sont en elles-mêmes, mais seulement des idées que nous pouvons nous en former.

1. Part. II, leç. III et suiv.

Pourquoi donc traite-t-il successivement de l'origine et de la génération des idées, et de l'origine et de la génération des facultés de l'âme? pourquoi, dès les premières pages de sa Logique, annonce-t-il qu'il expliquera l'origine et la génération, soit des idées, soit des facultés de l'âme? Il lui était si aisé de dire qu'il expliquerait l'origine et la génération des idées que nous nous faisons des facultés de l'âme! Condillac a voulu parler des facultés.

Quant à ce que la bonne philosophie permet ou défend, relativement à la recherche de la nature des choses, ou des choses considérées en elles-mêmes, il ne sera pas difficile de le dire quand nous aurons levé l'équivoque où l'on tombe dans l'emploi du mot *connaître*. Je ne puis donner cet éclaircissement que dans la seconde partie [1].

(B) (page 61.) *L'attention que nous donnons à un objet n'est, de la part de l'âme, que la sensation que cet objet fait sur nous.*

L'attention, de la part de l'âme, est quelque chose de plus que la sensation qu'un objet fait sur nous, ou plutôt, elle est quelque chose de totalement différent de cette sensation. En effet, on distingue dans l'organe deux états opposés, celui où il reçoit l'impression de l'objet, et celui où il se dirige sur l'objet. Il faut de même, et nous y sommes forcés par le sentiment que nous en avons, distinguer dans l'âme deux états oppo-

1. Part. II, leç. VIII.

sés ; celui dans lequel elle éprouve la sensation, et celui dans lequel elle agit ou réagit sur la sensation. C'est ce second état, et non le premier, qui constitue l'attention [1].

(C) (page 62) La *comparaison* n'est donc qu'une double attention ; *elle consiste dans deux sensations qu'on éprouve comme si on les éprouvait seules, et qui excluent toutes les autres.*

Il est évident que si l'attention est autre chose qu'une sensation, la comparaison, c'est-à-dire la double attention, est autre chose qu'une double sensation.

(D) (page 62.) « Nous ne pouvons comparer deux objets, ou éprouver, comme l'une à côté de l'autre, les deux sensations qu'ils font exclusivement sur nous, qu'aussitôt nous n'apercevions qu'ils se ressemblent ou qu'ils diffèrent. Or, apercevoir des ressemblances ou des différences, c'est juger. *Le jugement n'est donc encore que sensation.* »

Cette conclusion a de quoi surprendre. De ce qu'on ne peut éprouver deux sensations sans apercevoir entre elles quelque ressemblance ou quelque différence, vous voulez que la perception de ce rapport, ou le jugement, soit sensation, ne soit que sensation? Il y a certainement ici quelque idée mal démêlée.

Je conviens qu'on dit sentir un rapport, et même qu'on sent en effet un rapport, qu'on sent des rapports ;

1. Part. I, leç. IV.

mais, la manière dont on sent lorsqu'on aperçoit un rapport, n'est pas la manière dont on sent lorsqu'on éprouve une sensation.

Et d'abord, la sensation nous vient d'un objet extérieur qui la produit, ou plutôt qui l'occasione, et auquel elle correspond. Le sentiment de rapport ne correspond spécialement à aucun objet extérieur. Quand j'ai en même temps la sensation d'un arbre et celle d'une maison, à la sensation de l'arbre répond hors de moi un arbre, à la sensation de la maison répond hors de moi une maison; au sentiment de la différence qui se trouve entre l'arbre et la maison, ne répond hors de moi aucun objet individuel [1].

Remarquez de plus que la sensation peut être un plaisir très-vif ou une très-forte douleur, supposés hors de l'âme; au lieu que le sentiment de rapport ne présente jamais ce caractère [2].

Le sentiment de rapport, la perception de rapport, la perception de ressemblance ou de différence, le jugement en un mot, n'est donc pas sensation.

Ce qui trompe, c'est que le mot sentir s'applique à deux phénomènes d'un ordre différent, aux sensations et aux rapports; mais en s'appliquant ainsi à deux phénomènes qui diffèrent de nature, il faut nécessairement qu'il prenne deux acceptions différentes.

Le mot sentir prend encore d'autres acceptions que vous connaissez peut-être, mais que vous croyez ignorer.

Qu'il me soit permis ici de dire par anticipation, et

1. Part. II, leç. VII.
2. Part. I, leç. VIII et XV.

avec la confiance de ne pas vous abuser par de vaines promesses, qu'après avoir porté un regard attentif sur quelques phénomènes de la sensibilité, jusqu'à ce moment inaperçus, quoique toujours présens à nos âmes, vous verrez aussitôt la métaphysique s'appuyer sur des fondemens non moins solides que nouveaux, et changer presque entièrement de face [1].

(E) (page 64.) *En considérant nos sensations comme représentatives, nous venons d'en voir naître toutes les facultés de l'entendement.*

Les facultés de l'entendement sont entrées en exercice à l'occasion des sensations, à la suite des sensations : on ne les a pas vues naître des sensations, de quelque manière qu'on ait pu considérer les sensations.

(F) (page 65) « Le malaise nous porte à nous donner des mouvemens pour nous procurer la chose dont nous avons besoin. Nous ne pouvons donc pas rester dans un parfait repos, et, par cette raison, *le malaise prend le nom d'inquiétude.* »

L'inquiétude est autre chose que le malaise. Le malaise est un sentiment pénible, et l'âme est passive en l'éprouvant. L'inquiétude est un commencement d'action, un commencement de mouvement. Pour que l'inquiétude fût la même chose que le malaise, il faudrait que l'activité fût la même chose que la passivité, le mouvement la même chose que le repos.

1. Part. II, leç. III, IV et suiv.

Il y a donc ici lacune, et solution de continuité. En allant du malaise à l'inquiétude, on ne va pas du même au même, comme nous venons de voir qu'on ne va pas du même au même en allant de deux sensations à la perception de rapport, ou au jugement, et comme encore on ne va pas du même au même en allant de la sensation à l'attention.

Le principe d'où part Condillac dans son analyse des facultés de l'âme n'est donc pas un principe de facultés ; et la chaîne de son analyse ou de son raisonnement paraît rompue trois fois.

A ces remarques sur la *Logique* de Condillac, j'ajouterai l'examen d'un passage de son *Traité des Sensations*. Comme ce passage est très-court, et qu'il renferme toute la difficulté, vous découvrirez plus facilement l'erreur si elle existe, ou les vices du langage, si l'auteur s'est mal exprimé, ou enfin le peu de fondement de ma critique si elle porte à faux. Voici le passage :

« A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière à l'impression qui se fait sur son organe : voilà ce que j'appelle *attention*[1]. »

Vous appelez attention la modification produite dans l'âme par l'impression d'un corps odoriférant sur l'odorat! on est libre dans ses appellations ; mais donner à une impression reçue, à un phénomène passif, un nom qui réveille nécessairement l'idée d'action, n'est-ce pas renoncer à vouloir être compris?

1. *Traité des Sensations*, p. 58.

Peut-être Condillac nous dirait-il : Je donne le nom d'attention à la première sensation, afin qu'on soit averti que l'activité s'exerce au même instant que la sensibilité ; afin que l'on sache que la sensibilité et l'activité ne sont qu'une seule et même chose, et que ce n'est que par abstraction que nous voyons deux phénomènes dans un seul. Sensation et attention sont bien deux mots différens, mais ce ne sont pas deux choses différentes ; j'ai mis cette vérité en évidence à la tête de mon ouvrage, pour prévenir le reproche que vous me faites de transformer la passivité en activité, quand je transforme la sensation en attention.

Pourquoi donc transformez-vous? Qu'est-il besoin de transformer pour obtenir l'attention, si la première chose qui se manifeste dans l'âme est l'attention? Les faits dérivés peuvent être des transformations de faits antérieurs ; mais un fait primitif n'est la transformation de rien ; et, puisque une première sensation est, selon vous, une première attention, je ne vous entends plus quand vous me parlez de la nécessité d'une transformation pour obtenir l'attention.

Si la sensation se confond avec l'attention, si la sensation est attention, alors, ou nous sommes toujours et essentiellement actifs, ou toujours et essentiellement passifs, ou toujours et tout à la fois essentiellement actifs et essentiellement passifs.

D'abord, les deux premières suppositions doivent être rejetées ; car une expérience de tous les momens nous dit que nous sommes tour à tour passifs et actifs : passifs, lorsque la cause de nos modifications est hors

de nous; actifs, lorsque nous sommes nous-mêmes cette cause.

Quant à la troisième supposition, elle en renferme deux. Elle signifie, en effet, ou que nous sommes toujours essentiellement actifs et sensibles tout à la fois, ce qui est très-certain, car telle est notre nature; ou que nous sommes toujours essentiellement agissans et sentans tout à la fois, ce qui n'est nullement évident.

Mais que s'ensuit-il de ce que nous sommes toujours et essentiellement actifs et sensibles tout à la fois? Que s'ensuivrait-il de ce que nous serions toujours et essentiellement agissans et sentans tout à la fois? S'ensuit-il, s'ensuivrait-il que l'activité fût une transformation de la sensibilité, que l'action fût une transformation de la sensation? Il faudrait donc que l'activité fût une transformation de la passivité; qu'une manière d'être active, fût une transformation d'une manière d'être passive; une telle transformation ne peut être ni admise, ni comprise.

Relisons le passage : « A la première odeur, la capacité de sentir de notre statue est tout entière *à l'impression qui se fait sur son organe.* »

L'auteur a voulu dire : « A la sensation produite par l'impression, et non à l'impression. » Ceci ne peut être qu'une manière elliptique de s'exprimer.

Continuons. « La capacité de sentir est *tout entière* à l'impression qui se fait sur l'organe. »

Une première odeur peut être très-faible, elle peut être très-forte. Si l'odeur est à peine sentie, comment la capacité de sentir sera-t-elle absorbée tout entière;

ou, si la capacité de sentir est tout entière à la plus faible des odeurs, comment pourra-t-elle suffire à une odeur forte?

« La capacité de sentir *est* tout entière à l'impression. »

Cette manière de s'exprimer ne laisse-t-elle rien à désirer, et sommes-nous assurés de saisir la pensée de l'auteur? Je n'ignore pas combien il est difficile de représenter par le langage un état que nous n'avons jamais connu, puisque nous n'avons jamais été réduits à un sens unique; mais plus les objets se refusent à une exposition évidente, plus nous devons nous montrer scrupuleux dans le choix des termes. Ne pouvant nous flatter d'obtenir une clarté parfaite, cherchons du moins à éviter des équivoques.

« La capacité de sentir est tout entière à l'impression. » Par ces mots est tout entière, devons-nous entendre que la capacité de sentir, ou plutôt que l'âme elle-même, en tant que sensible, se porte sur l'impression, sur la sensation? ou bien veut-on dire que l'âme reçoit cette impression, cette sensation? Dans la première supposition, l'âme, en tant que sensible, ne serait qu'active, ne serait qu'attentive, et pour avoir l'attention, il serait inutile de rien transformer. Dans la supposition contraire, le premier état serait purement passif; cet état ne serait pas attention, et, par conséquent, il ne devrait pas recevoir le nom d'attention.

Résumons :

1° Il n'est pas exact de dire qu'une sensation dont l'intensité, considérée dans ses causes physiques, peut

varier depuis le plus léger ébranlement de la fibre jusqu'à la convulsion de toute la machine, sans que l'âme y ait en rien influé, soit le même phénomène où se manifeste si pleinement l'influence de l'âme, et que nous appelons attention.

2° On ne peut admettre que la capacité de sentir soit tout entière à une première odeur, quel que soit le degré d'énergie ou de faiblesse de cette odeur.

3° Je ne devine pas la pensée de l'auteur, quand il cherche à déterminer le caractère de la première modification de la statue, puisque cette modification, provenant d'une impression faite sur l'odorat, est nécessairement passive, et que, par le nom d'attention qu'il lui donne, il la fait ou semble la faire active.

4° Ce qui étonne plus que tout, c'est que, voulant montrer l'attention dans le premier exercice de la sensibilité, qu'ordinairement il appelle faculté de sentir, Condillac ne la désigne ici que par l'expression toute passive de capacité de sentir.

Vous le voyez, Messieurs, les plus grands philosophes peuvent laisser échapper des inexactitudes, des erreurs. Mais que vous seriez loin de ma pensée, si, dans les observations que vous venez d'entendre, vous supposiez un autre sentiment que celui d'un devoir à remplir ! Les découvertes de Condillac sont si utiles, si fécondes, que nous ne saurions avoir pour lui trop de reconnaissance, ni l'étudier avec trop de soin : et si la critique, à laquelle je n'ai pu me refuser, vous paraît fondée, elle est elle-même le fruit d'une longue méditation de ses ouvrages.

SIXIÈME LEÇON.

Objections relatives à l'activité de l'âme et à la nature de l'attention [1]. Réponses.

Je croyais avoir prouvé que la sensation et l'attention diffèrent essentiellement, qu'elles sont opposées dans leur nature. On ne se rend pas à mes preuves ; on attaque mes raisonnemens.

On dit : 1° que l'âme produit elle-même ses sensations ; 2° qu'elle est dans un état actif lorsqu'elle sent ; 3° que l'attention ne diffère pas de la sensation ; 4° que, distinguée de la sensation, elle n'est rien ; 5° que si elle n'est pas la sensation, elle ne peut être définie. On veut enfin que je fasse voir comment il n'y a pas de création proprement dite dans l'esprit humain [2].

Je commencerai ma réponse à la *première objection* par quelques détails historiques.

L'opinion que l'âme est la vraie cause des modifications qu'elle éprouve à la suite des impressions faites sur les organes a été celle de plusieurs philosophes, et particulièrement des péripatéticiens [3]. Voici quelle était leur doctrine touchant la manière dont se forment les

1. Les objections auxquelles on répond dans cette leçon et dans les leçons suivantes ont toutes été faites par divers auditeurs.

2. Part. I, leç. v.

3. C'est le nom que l'on donne, ou que l'on donnait, aux philosophes de l'école d'Aristote.

sensations, ou les idées sensibles, car ils confondaient ces deux choses. Je me bornerai à celles qui sont relatives à la vue.

Les péripatéticiens enseignaient que lorsque nous voyons un corps, il se détache de la surface de ce corps des images, des spectres, des fantômes, des simulacres, des *espèces* enfin, qui voltigent dans l'air, entrent dans les yeux, et font une impression sur la rétine.

Ces espèces, détachées et exprimées, pour ainsi dire, des objets, étaient appelées espèces expresses; et, comme elles faisaient une impression sur la rétine, elles prenaient, dès ce moment, le nom d'espèces impresses. Ces espèces impresses communiquaient jusqu'à l'imagination, ou à la fantaisie, ou au *sensorium* qui, suivant les uns, était le cerveau lui-même, et, suivant les autres, une faculté distincte du cerveau et moins matérielle que le cerveau, quoiqu'elle ne fût pas tout à fait spirituelle.

Voilà donc les espèces dans l'imagination, ou dans la fantaisie : que vont-elles devenir? elles rencontrent deux âmes; une âme active et une âme passive, l'*intellect agent* et l'*intellect patient*. L'intellect agent s'empare des espèces : il les spiritualise, ou achève de les spiritualiser, les transmet ainsi spiritualisées à l'intellect patient; et aussitôt apparaissent les idées des objets sensibles, idées qui sont produites, comme on le voit, ou comme le voient les péripatéticiens, par l'intellect agent, par l'âme active.

Quelquefois on distinguait trois sortes d'espèces : deux

expresses et une impresse : 1° expresses des objets ; 2° impresses ou imprimées dans l'imagination ; 3° expresses de l'imagination par l'âme active, pour devenir les sensations de l'âme passive.

Je ne sais, Messieurs, si vous avez bien saisi tout ce jeu, toutes ces métamorphoses des espèces expresses et impresses. Moi, qui viens de chercher à vous en donner une idée, je n'oserais trop me flatter d'en avoir une idée fort claire.

Cette doctrine d'Aristote ou d'Épicure a été enseignée pendant des siècles en France, ainsi qu'elle l'était dans toute l'Europe, et ce n'est pas impunément qu'on aurait tenté de s'en écarter. Vous savez qu'une plaisanterie de Boileau empêcha le Parlement de Paris de rendre un arrêt très-sérieux pour maintenir la philosophie d'Aristote, menacée par le cartésianisme, qui déjà s'appuyait sur quelques noms illustres, et de jour en jour acquérait de nouveaux partisans.

Un philosophe moderne, Charles Bonnet, incline beaucoup à regarder les sensations comme un effet de l'action de l'âme. Voici la manière dont il s'exprime dans son *Essai analytique :*

« Assurément, le corps n'agit pas sur l'âme comme un corps agit sur un autre corps ; la simplicité du sentiment le prouve. Le sentiment est un ; le corps est multiple : mais je conçois qu'en conséquence de l'action des fibres nerveuses, il se passe dans l'âme quelque chose qui répond à cette action. L'âme réagit à sa manière, et l'effet de cette réaction est ce que nous nommons perception ou sensation. »

Un homme non moins célèbre que Bonnet, Stahl, ne doutait pas que l'âme ne fût elle-même la vraie cause des sensations : et comment en aurait-il douté, lui qui attribuait à l'âme le pouvoir de produire tout en nous, jusqu'aux mouvemens involontaires; la circulation du sang, la sécrétion des humeurs, etc.? L'âme, en un mot, suivant Stahl, produit toutes les modifications du corps, et toutes ses propres modifications, sans en excepter une seule.

Il est bien surprenant que l'expérience ne lui ait pas ouvert les yeux, à lui et à tous ceux qui veulent que nous soyons nous-mêmes la cause de nos sensations. Direz-vous, lorsque après une sanglante bataille on fait l'amputation du bras au soldat qui s'est battu en héros, que c'est lui-même, que c'est son âme qui se donne les douleurs atroces qu'il éprouve?

L'âme ne fait pas elle-même ses sensations ; elle les éprouve bon gré, mal gré, car elles sont le résultat nécessaire des mouvemens imprimés aux fibres.

Deuxième objection. Mais, dit-on, si l'âme ne produit pas elle-même ses sensations; si elle est passive au moment où elles se produisent, ne sort-elle pas de cet état passif à l'instant qu'elles sont produites? n'agit-elle pas aussitôt qu'elle les éprouve, aussitôt du moins qu'elle souffre? l'âme, en un mot, n'agit-elle pas quand elle sent?

Réponse. Oui, sans doute, l'âme agit quand elle sent, l'âme sort de l'état passif à l'instant qu'elle éprouve une sensation, et surtout si la sensation est

douloureuse ; elle ne peut pas, en même temps, souffrir et être inactive. Nous sommes d'accord en cela ; mais je soutiens, contre ce que l'objection dit implicitement, que l'activité qui se montre à la suite de la sensation, se montrât-elle au même instant que la sensation, n'est pas une modification de la sensation : c'est un phénomène d'une nature tout à fait opposée, comme je l'ai déjà prouvé dans la dernière et l'avant-dernière leçon, et comme dans un moment je vais le prouver de nouveau, afin qu'il ne vous reste pas le moindre doute.

Troisième objection. La sensation peut-elle être séparée de l'attention? par cela seul que nous sentons, ne sommes-nous pas attentifs? Or, s'il en est ainsi, la sensation et l'attention ne sont pas deux choses différentes; ce n'est qu'un seul et même phénomène que nous divisons en deux, par abstraction. Pourquoi donc ne penserait-on pas, avec Condillac, que toutes nos facultés, de même que toutes nos connaissances, ne sont que sensation?

Réponse. J'accorde, si l'on veut, que la sensation ne puisse être séparée d'un acte d'attention involontaire, c'est-à-dire, d'une réaction instinctive. Je ne saurais accorder qu'elle soit inséparable d'une réaction volontaire ou de l'attention proprement dite, puisque, dans le nombre des sensations que j'éprouve, il en est très-peu sur lesquelles je réagisse volontairement, ou sur lesquelles je dirige mon attention. Au moment où je parle, je reçois par la vue une foule de sensations

qui me viennent des objets environnans; et mon attention, si je viens à la donner, au lieu de se porter sur tous ces objets que je vois à la fois, ne se porte que sur un seul, que sur une seule sensation.

Et alors même que l'attention, ou involontaire ou volontaire, accompagnerait toujours la sensation; que ces deux phénomènes ne pourraient être séparés; s'ensuivrait-il qu'ils ne fussent qu'un seul et même phénomène? qu'il y eût identité dans leur nature? qu'il y eût unité de phénomène? Non, assurément, et c'est la conclusion opposée qui est la vérité : dire que deux choses ne peuvent être séparées, c'est dire qu'elles sont deux, et non pas une seule.

Quatrième objection. Elles ne sont qu'une dans la réalité; et, si nous croyons qu'elles sont deux, c'est par une illusion de l'esprit.

Réponse. Nous voyons plus de choses que nous n'en regardons; on ne peut le nier : nous voyons tous les objets qui font impression sur la rétine, et nous ne regardons que ceux sur lesquels nous dirigeons nos yeux. Il y a donc en nous plus de sensations qu'il n'y a d'actes d'attention. On me présente une page écrite dans une langue inconnue : j'éprouve d'abord un grand nombre de sensations confuses. Que l'attention se porte sur une seule lettre, que le regard se dirige sur un seul point; aussitôt ce point, auparavant inaperçu, mais senti confusément, se fait jour au milieu de tous les autres, tandis que les lettres environnantes, qui

n'ont produit que de simples sensations, restent dans l'obscurité.

Chaque sens vous fournira la même observation. Vous trouverez, par exemple, que nous entendons plus de choses que nous ne pouvons en écouter. Lorsque, assistant à un spectacle qui nous intéresse vivement, il se fait du bruit autour de nous, l'attention redouble pour ne rien perdre de ce qui se passe sur la scène, et cependant nous l'entendons ce bruit importun qui nous distrait malgré nous.

Il me paraît donc hors de doute que la sensation peut avoir lieu sans l'attention; et il n'est que trop vrai que nous donnons rarement notre attention à ce que nous éprouvons, à ce que nous sentons; voilà pourquoi nous sommes si ignorans.

Mais, encore une fois, je suppose qu'il fût certain que la sensation et l'attention vont toujours ensemble, aurait-on le droit d'affirmer que la sensation est attention, ou que l'attention n'est que sensation? De ce que deux choses sont inséparables, ce serait une bien grande inadvertance que de les confondre dans une seule et même nature. Le *recto* et le *verso* d'une feuille de papier sont inséparables; est-ce à dire qu'ils ne soient pas distincts? L'idée d'un corps choquant est inséparable de celle d'un corps choqué; s'ensuit-il que ces deux idées ne sont qu'une seule idée? et, pour laisser les exemples particuliers, qu'on n'épuiserait jamais, toute idée relative ne suppose-t-elle pas sa corrélative? peut-on avoir l'idée de montagne sans celle

de vallée, celle de grand sans celle de petit, celle de fort sans celle de faible?

Ainsi, d'abord, la sensation n'est pas inséparable de l'attention; et puis, ces deux choses fussent-elles inséparables, il ne s'ensuivrait pas qu'elles fussent identiques, qu'elles fussent une seule et même chose.

Comment peut-on confondre deux phénomènes aussi distincts, aussi opposés? L'attention est essentiellement active : la sensation est toute passive. L'âme n'éprouve des sensations qu'à la suite d'un mouvement qui vient du dehors au dedans : nous donnons notre attention à ces mêmes sensations par un acte qui se porte du dedans au dehors.

Cinquième objection. On insiste et l'on dit : Si l'attention n'est pas la sensation, qu'est-elle donc? définissez-nous l'attention.

Réponse. Je ne la définirai pas, et cependant je donnerai une réponse qui, j'espère, vous satisfera.

Nous avons réduit à trois les facultés de l'entendement, c'est-à-dire les facultés auxquelles nous devons toutes nos connaissances. Toutes nos idées, en effet, sont le produit, ou du raisonnement, ou de la comparaison, ou de l'attention; du raisonnement, lorsqu'elles étaient enveloppées et cachées dans d'autres idées; de la comparaison, lorsqu'elles supposent la présence simultanée de plusieurs objets, de plusieurs idées; de l'attention, lorsqu'un seul objet occupe notre esprit.

La faculté de raisonner dérive de celle de comparer;

la faculté de comparer dérive de celle d'être attentif. Le raisonnement est une double comparaison ; la comparaison une double attention.

Mais l'attention, d'où dérive-t-elle? pourrons-nous la définir comme nous venons de définir le raisonnement et la comparaison? et, si nous ne pouvons pas la définir, aura-t-on le droit de nous dire que nous n'avons pas idée de cette faculté, ou même que nous n'en avons pas une idée très-claire?

L'attention étant le premier emploi de notre activité, le premier de tous les modes d'action que nous remarquons dans notre âme, chercher à définir l'attention, c'est chercher l'impossible.

Définir une idée, un fait, c'est montrer l'idée connue ou le fait connu dont ils dérivent, et la modification qu'ils ont dû éprouver pour devenir l'idée ou le fait qu'on se propose de définir. Définir le nombre huit, c'est rappeler le nombre sept qu'on est censé connaître, et avertir que ce nombre sept connu est augmenté d'une unité. Définir la multiplication, c'est à l'idée de l'addition qu'il faut supposer connue, ajouter celle de l'abréviation au moyen de laquelle l'addition devient l'opération qui multiplie. Définir le papier, c'est à l'idée de toile ou de soie, ou de toute autre matière avec laquelle on peut le faire, et qu'il faut supposer connue, ajouter l'idée des opérations qu'on fait subir à cette matière pour qu'elle devienne du papier.

La définition d'une idée, sa vraie définition, celle qui en fait connaître la nature, n'est donc possible qu'autant qu'on a une idée antérieure de laquelle dé-

rive celle qu'on se propose de définir ; d'où il suit que l'idée fondamentale d'une science ne peut jamais être définie ; car l'idée fondamentale d'une science en est l'idée première, et, par conséquent, une idée qui n'en a pas d'antérieure, du moins parmi toutes les idées qui forment cette science [1].

On ne définira pas l'attention, ni l'activité de l'âme, parce que dans l'âme il n'y a rien d'antérieur à son activité, je veux dire rien d'antérieur d'où l'activité puisse tirer son origine. Il ne suffirait pas de dire que le sentiment est antérieur à l'action, et que l'âme n'agit que parce qu'elle sent, ou qu'elle a senti ; car il ne suffit pas qu'un fait soit antérieur à un autre pour être sa raison ; il faut, et qu'il lui soit antérieur, et qu'il subisse une modification qui le change en cet autre ; or, par quelle modification la sensibilité pourra-t-elle se changer en activité? conçoit-on le sens de ces mots? une propriété passive changée en une faculté, en une propriété active? l'énoncé seul est une contradiction.

L'activité de l'âme ne peut donc pas se définir : nous la connaissons parce que nous en sentons l'exercice ; et même, à proprement parler, c'est l'action et non l'activité que nous sentons. Mais ni l'action, ni l'activité, c'est-à-dire cette force que nous sentons au dedans de nous, et qui est la cause de tous les changemens qui ne dépendent pas immédiatement des objets extérieurs, ne pourront jamais se définir, et, pour les connaître, il faudra toujours en appeler à l'expérience, à la seule expérience.

1. Part. 1, leç. XIII.

Concluons, à l'inverse des objections qu'on nous a adressées :

1° Que l'âme n'est pas la cause des sensations qu'elle éprouve ;

2° Que, de ce qu'elle agit à l'instant même où elle sent, il ne s'ensuit pas que l'action soit une modification de la sensation ;

3° Que la sensation n'est pas nécessairement accompagnée de l'attention ;

4° Qu'en supposant que la sensation et l'attention fussent inséparables, on ne devrait pas les regarder comme un seul et unique phénomène ;

5° Que l'idée de l'attention est très-claire, quoiqu'on ne puisse pas la définir.

Après cette discussion, qui vous fera concevoir plus évidemment combien la sensibilité seule est impuissante pour rendre raison de l'intelligence, je dois revenir sur une idée que j'ai mise en avant à la dernière leçon.

J'ai dit que l'esprit de l'homme ne crée rien, qu'il ne peut rien créer. Cette proposition, amenée par ce qui la précédait, mais que je n'ai fait suivre d'aucun développement, a trouvé parmi vous quelques incrédules. Je me vois donc obligé de la justifier.

Quels que soient les systèmes dont nous faisons l'étude, qu'ils soient l'ouvrage de la nature ou de l'homme, la connaissance que nous pouvons en acquérir se réduit à celle des principes et à celle des conséquences : et comme les conséquences ne font

que montrer ce qui était caché dans les principes, et que les principes sont donnés par la nature, il s'ensuit que l'esprit de l'homme ne possède aucunement la puissance de créer. Il trouve les principes, et ne fait que découvrir les conséquences, c'est-à-dire qu'il les aperçoit sous l'enveloppe qui les lui dérobait.

L'esprit de l'homme ne crée donc pas. Mais respectons la langue : gardons-nous de lui enlever ses richesses, et de l'appauvrir par une sévérité que la raison et le goût ne sauraient nous pardonner.

Homère, Corneille, Newton, seront toujours des génies créateurs. Eh! qui pourrait ne pas voir des créations dans les fictions charmantes dont l'Arioste a rempli son poëme? et Platon, et Malebranche n'étaient-ils pas doués d'une imagination créatrice? trop créatrice, peut-être. La philosophie, qui n'eût jamais la première employé ce langage, se charge de le justifier.

Qui le croirait? elle va demander aux mathématiques le motif de ces expressions exagérées : la science qui force les facultés de l'esprit à se montrer dans toute leur rectitude, peut seule déterminer la nature des effets qu'elles produisent.

Tous les procédés mathématiques se réduisent à trois, aussi simples, aussi faciles à imiter, que rigoureusement sûrs.

Ces procédés sont l'addition, la soustraction et la substitution. Ils sont un type qu'on ne doit jamais perdre de vue, quand on raisonne.

Le raisonnement, en effet, qui ne serait pas un calcul, ne serait pas un raisonnement : ce serait un as-

semblage d'idées incohérentes, ou de mots placés au hasard.

Il faut donc que tout raisonnement, pour mériter ce nom, prenne une forme correspondante à l'un des procédés suivis par les mathématiciens. Je vais éclaicir ceci par des exemples. Vous me pardonnerez de ne pas les emprunter à ces auteurs dont les ouvrages nous fournissent les plus beaux modèles du raisonnement, aux auteurs classiques. J'ai pensé qu'il ne serait pas mal de les prendre un peu techniques, un peu scolastiques même. Ils resteront plus aisément dans la mémoire.

Premier exemple. Pascal, encore enfant, sait l'arithmétique, la géométrie, l'algèbre ; donc il sait les mathématiques. Addition. On voit que le seul mot, mathématiques, équivaut à la réunion des trois mots arithmétique, géométrie, algèbre; il en est la somme.

Deuxième exemple. Pascal sait les mathématiques; donc il sait l'arithmétique. Soustraction. Ici, d'une somme totale, les mathématiques, nous retranchons une somme partielle; ou, si vous l'aimez mieux, de l'idée composée, mathématiques, nous retranchons l'idée moins composée, arithmétique.

Troisième exemple. Pascal connaît la géométrie; il connaît donc cette science dont Euclide nous a le premier donné des élémens. Substitution. En effet, la science dont Euclide nous a le premier donné des élé-

mens, et la géométrie, sont une seule et même chose.

Lisez Virgile, Cicéron, Bossuet, La Fontaine, La Bruyère ; lisez tous les grands auteurs : lisez les plus médiocres, les plus mauvais, si vous pouvez ; vous ne trouverez jamais dans leurs raisonnemens, je ne dis pas dans leurs écrits, que les trois formes correspondantes aux trois procédés des mathématiciens, parce qu'il est impossible à l'esprit humain, quand il raisonne, d'aller autrement que par compositions, ou par décompositions, ou par simples substitutions.

Maintenant, laquelle de ces trois formes pourra mériter au génie le nom de créateur?

La substitution? Mais la substitution ne faisant que mettre une expression en place d'une autre, et montrer sous d'autres termes ce qu'on savait déjà, sur quel fondement lui accorderait-on la prérogative de faire quelque chose de rien?

La soustraction? mais si la soustraction, si l'art des déductions peut annoncer une grande sagacité, une grande justesse d'esprit, jamais le nom de créateur ne sera donné à un talent qui se borne à nous faire apercevoir une idée qui déjà existait dans une autre idée.

Reste la première forme, celle qui unit ce qui était divisé, qui rassemble ce qui était épars, qui recueille cent beautés dispersées sur différens objets de la nature, pour en faire une beauté unique, un beau idéal, un tout préexistant, il est vrai, dans ses parties isolées, mais qui, dans leur réunion, va nous offrir des combinaisons jusqu'alors inconnues. Les hommes, reconnaissans du plaisir que leur donnaient les auteurs de

ces fictions ingénieuses, ne crurent pouvoir les récompenser dignement qu'en les proclamant des génies créateurs.

Qu'est-ce donc, à votre avis, que le génie? m'a-t-on déjà demandé, me demande-t-on encore.

Grande question que je ne me charge pas de résoudre, et que je laisse à de plus habiles.

Cependant il m'est défendu, par vous, Messieurs, et par mon devoir, de rester tout à fait muet.

Rousseau, dans son Dictionnaire de musique, décrit les admirables effets que produit le génie appliqué au chant, à la mélodie des sons, à leur harmonie ; Rousseau ne dit pas ce qu'est en lui-même ce génie, quelle est sa nature.

Vous ne vous attendez pas que je vous entretienne du génie de la musique ; et je n'ai pas la présomption de vouloir définir le génie de la poésie, ou celui de l'éloquence, moins encore le génie qui respire dans le marbre de Phidias ou sur la toile de Raphaël.

Je garderai donc sur le génie des lettres et des arts un silence prudent : mais j'ai dû observer le génie de la philosophie, et j'oserai vous le montrer tel qu'il m'a paru.

Quelque éblouissant que soit le mot génie, il est pourtant de l'invention de l'homme, il est de notre invention : pourquoi ne pourrions-nous pas en apprécier la valeur, en saisir ou en déterminer la juste signification?

Oublions un moment ce que les plus célèbres rhéteurs nous ont enseigné sur le beau, le sublime, sur l'ima-

gination qui en conçoit les modèles, sur le talent qui les réalise, sur les dons naturels, les influences secrètes, l'esprit divin, *mens divinior:* tous ces rares attributs, et de plus merveilleux, s'il en est, ne nous feront pas connaître le génie que nous cherchons.

Ils ne nous feront pas connaître cette méthode heureuse qui place d'abord l'esprit sur la ligne de la vérité, le suit pas à pas, lui interdit tout écart, et ne cesse de lui montrer le but, jusqu'à ce qu'il ait pu l'atteindre.

Ils ne nous feront pas sentir la nécessité de ne voir dans les objets dont nous faisons l'étude que ce qu'il faut y voir, de n'y voir que ce que nous y voyons.

Et comment, avec le faste de tant de pompeuses paroles, pourrions-nous soupçonner que c'est, avant tout, à la simplicité que sont dus les progrès de la raison? que, faute de simplicité, l'esprit se trouble, s'embarrasse, et n'a que des mouvemens incertains; que, bientôt, ne sachant plus ni d'où il est parti, ni où il est, ni où il va, tout mouvement lui devient comme impossible?

Le génie, le génie philosophique, a sa langue propre; il s'exprime sans passion, sans accent.

Exempt de préjugés, au-dessus des calculs de l'intérêt, des petitesses de la vanité, des illusions des sens et de l'imagination, il se méfie de toutes les apparences du vrai. Il va jusqu'à se méfier de son propre sentiment. Il n'a foi qu'à la raison la plus sévère. Elle seule peut le rassurer contre l'erreur, non par les charmes de la persuasion, la persuasion est un supplément

qu'il dédaigne; non par d'ingénieux argumens, il méprise la subtilité; mais par la rigueur des démonstrations, par leur évidence.

Une telle doctrine, je m'y attends, ne manquera pas d'adversaires. On invoquera contre elle ces hommes qui ont consacré leur vie à la recherche de la vérité. Croyez-vous, me dira-t-on, qu'après l'avoir aperçue, ils soient restés dans l'impassibilité que vous semblez exiger? Écoutez-les.

« Celui qui prétend avoir trouvé la vérité, et qui peut en parler sans éprouver la fièvre du bonheur, ne l'a pas trouvée, celui qu'elle laisse froid n'en connaît que le fantôme. »

C'est assez, c'est plus qu'il n'en faut, pour ruiner votre paradoxe, à moins que vous n'accusiez la sincérité des paroles que vous venez d'entendre, la sincérité d'une conviction exprimée avec tant de chaleur. Vous ne voudrez pas nier un fait, rejeter une expérience.

Certes, j'aurais mauvaise grâce de nier une chose dont nous sommes chaque jour les témoins. Qui n'a pas vu le jeune poëte bondir de joie, quand une rime longtemps cherchée, longtemps attendue, arrive, enfin, tout à coup! Est-il sans exemple que l'orateur le plus médiocre soit dans l'admiration de ce qu'il nomme ses éloquentes périodes? qu'un philosophe orgueilleux se repose, plein de lui-même, dans la ferme assurance d'avoir deviné l'énigme du monde? et que tel érudit croie à l'immortalité de son nom pour quelques passages restitués à un ancien?

Encore une fois, je ne veux pas récuser les faits

qu'on m'oppose et qu'on pourrait multiplier sans fin; mais je persiste dans ce que l'objection appelle mon paradoxe, et je réponds, sans balancer : Celui qui, ayant trouvé une vérité, s'exalte jusqu'à l'enthousiasme, est un pauvre, qui, ayant trouvé une pièce d'or, se croit le plus riche des mortels ; celui que la découverte d'une vérité ravit en extase, celui que la vérité étonne, ou l'a rencontrée par hasard, ou nous donne, à son insu, la mesure de son intelligence; le génie ne marche pas au hasard, le génie ne s'étonne pas.

Eh quoi! Pythagore offrant aux dieux une hécatombe pour les remercier de son beau théorème, Archimède courant les rues de Syracuse en criant : Je l'ai trouvé! vous semblent-ils de petits esprits?

Non, assurément. Il est bien permis à une créature de toutes parts environnée de bornes, il est bien permis à l'homme, de se glorifier d'une découverte, qui en reculant ces bornes, semble le porter au delà de l'humanité.

Mais je dis que si Pythagore et Archimède avaient eu plus de génie que n'en supposent les problèmes qu'ils ont résolus, leur transport eût été plus modéré.

Force, calme; faiblesse, agitation.

SEPTIÈME LEÇON.

Éclaircissemens sur la méthode, sur le système des facultés de l'âme, et en particulier sur la liberté et sur l'attention.

J'ai reçu, de vive voix et par écrit, des observations assez importantes pour que je doive ne pas les négliger. Plusieurs d'entre vous désirent que je reproduise le système des facultés de l'âme; d'autres, que j'insiste particulièrement sur la liberté; d'autres, sur la nature de l'attention. Enfin, et c'est à ces derniers que je veux d'abord répondre, il y en a qui me reprochent d'aller trop vite, et il y en a qui me reprochent d'aller trop lentement.

Quoiqu'il ne paraisse pas facile de satisfaire à la fois deux opinions si contraires, je vais, en justifiant la marche que nous suivons, essayer de les justifier l'une et l'autre.

Si les leçons dont se compose le cours de philosophie sont ordonnées suivant les lois de l'analyse, chaque leçon, la dixième, la vingtième, ou toute autre, est une conséquence de celles qui précèdent, et sert elle-même de principe à celles qui suivent. Chaque leçon, à quelque distance du commencement ou de la fin qu'on la prenne, contient, en quelque sorte, le cours entier . lors donc qu'on nous croit stationnaires, il se peut que

nous avancions ; et, lorsqu'on nous voit avancer, il se peut aussi que nous soyons stationnaires.

Un système sans défaut serait dans toutes ses parties toujours le même, et toujours divers.

Unité, diversité; certitude, progrès : certitude dans l'unité; progrès dans la diversité. Voilà en deux mots tout l'artifice des connaissances qui s'élèvent au-dessus des premières idées.

Qu'on se garde de penser qu'il y ait contradiction dans ces énoncés qui mettent à découvert tout le secret du raisonnement, car les choses ne sont pas constantes, uniformes, unes, sous le point de vue qui les change, qui les varie, qui les multiplie.

Ceux donc qui aiment à s'arrêter longtemps sur une même idée, qui se plaisent à l'examiner sous tous ses points de vue, à la pénétrer jusque dans ses élémens, ceux-là ont un juste sentiment de la nécessité de bien savoir ce qu'ils savent ; marque infaillible de succès toujours croissans.

Et ceux qui, dans l'étude facile d'un système régulier, éprouvent une secrète impatience de se porter en avant, ceux-là peuvent aussi se flatter de trouver la vérité, puisqu'ils cherchent à la reconnaître sous des formes toujours nouvelles.

Cependant, si nous avions à choisir entre ces deux dispositions, dont l'une a pour caractère la persévérance, une persévérance qui n'abandonne jamais son objet, et dont l'autre se montre par un désir inquiet de tout connaître à la fois, il n'y aurait pas à balancer, la première serait de beaucoup préférable.

Cette avidité de tout savoir, cette impatience qui veut donner des ailes à l'esprit, nous expose à ne recevoir que des impressions fugitives : on effleure tout; on n'approfondit rien; on vole sur la sommité des objets, d'où la vue ne saurait rien saisir d'une manière distincte : tandis qu'en se bornant à une seule pensée, en la serrant étroitement, on s'en rend le maître, on en dispose à son gré; on la fait servir à l'acquisition de nouvelles connaissances.

Vous jugerez donc qu'il peut être utile, et même nécessaire d'insister encore sur les facultés de l'âme. En répétant avec d'autres expressions ce que nous savons déjà, il se trouvera que nous le saurons mieux.

Le système des facultés de l'âme se compose de deux systèmes; le système des facultés de l'entendement, et le système des facultés de la volonté. Le premier comprend trois facultés particulières : l'attention, la comparaison, le raisonnement. Le second en comprend également trois : le désir, la préférence, la liberté.

Remarquez la correspondance, l'analogie même très-sensible qui se trouve entre les facultés du premier et les facultés du second. Ces facultés, mises en regard, vous offrent l'attention d'un côté et le désir de l'autre; la comparaison et la préférence, le raisonnement et la liberté.

Comme l'attention est la concentration de l'activité de l'âme sur un objet, afin d'en acquérir l'idée, le désir est la concentration de cette même activité sur un objet, afin d'en obtenir la jouissance.

La comparaison est le rapprochement de deux objets;

la préférence est le choix entre deux objets qu'on vient de comparer.

Le raisonnement et la liberté semblent d'abord ne pas offrir la même analogie; cependant en quoi consiste un acte libre? n'est-il pas la détermination prise, après avoir mis en balance deux ou plusieurs partis, après en avoir calculé, pour ainsi dire, les inconvénients et les avantages? et la conclusion d'un raisonnement, n'est-elle pas le résultat de deux comparaisons, d'une sorte de balancement entre deux propositions?

Ce serait, je l'avoue, une puérilité que de rechercher de pareilles symétries; mais quand elles s'offrent d'elles-mêmes, il ne faut pas les repousser. L'esprit est si faible qu'il a besoin de s'aider de toute espèce de secours; et la symétrie en est un, puisqu'elle facilite l'action de la pensée, et qu'elle soulage la mémoire.

Le système des facultés de l'âme ne peut rien laisser à désirer s'il nous donne une idée bien claire, bien distincte, de toutes les facultés, de leurs rapports, et de leur principe. Or, il remplit ces trois conditions : nous en avons acquis la certitude. Il doit, par conséquent, satisfaire la raison.

Mais on ajoute : Qui peut se flatter d'avoir cette idée claire et distincte de toutes les facultés de l'âme? qui pourrait surtout ne pas souhaiter quelques nouveaux éclaircissemens sur la liberté morale qui termine le système, et sur l'attention qui le commence? Combien d'objections s'élèvent contre la liberté! Combien d'obscurités environnent la nature de l'attention!

Je vais vous soumettre quelques réflexions propres,

si je ne me trompe, à dissiper la plupart des difficultés qu'on oppose à la liberté morale. Je tâcherai aussi de répandre quelque jour nouveau sur ce qu'on trouve si obscur, la nature de l'attention.

La liberté morale, question très-simple en elle-même, est devenue, par les subtilités des esprits faux, et par les chicanes de la mauvaise foi, un des points les plus épineux de la philosophie. C'est le destin des anciens, la fatalité des musulmans, et le libre arbitre des chrétiens. Vous savez tous que cette liberté, mal entendue, a produit des guerres qui, plus d'une fois, ont ensanglanté l'Europe, ou, du moins, qu'elle en a été le prétexte, si elle n'en a pas été la cause.

Je ne reproduirai pas les argumens qui établissent la liberté morale de l'homme : ils sont présens à votre esprit; mais ce que vous pourriez ignorer, ce sont les ambiguités et la confusion qui règnent dans la plupart des traités que nous ont laissés, sur cette question, les auteurs même les plus célèbres.

On a confondu avec la liberté morale quatre choses qui ne sont pas elle, la liberté naturelle, la liberté sociale ou politique, l'activité de l'âme et la volonté.

La plupart des philosophes, en définissant la liberté le pouvoir de faire ce qu'on veut, ont cru définir la liberté morale; ils n'ont pas même défini la simple liberté; car nous avons vu[1] que le pouvoir de faire ce qu'on veut peut s'allier avec la nécessité. Cependant, comme nous ne sommes pas les maîtres de la langue,

1. Part. I, leç. IV.

et que l'usage commande, en quelque sorte, de donner le nom de liberté au pouvoir de faire ce qu'on veut, nous concilierons tout peut-être, en donnant à ce pouvoir le nom de liberté naturelle.

La liberté naturelle est commune à l'homme et aux animaux. Elle consiste dans le pouvoir d'agir pour satisfaire ses besoins. Toute la nature vivante est dans un mouvement continuel pour se délivrer d'un besoin qui se renouvelle sans cesse. Depuis le ciron jusqu'à l'éléphant, tout s'agite pour trouver l'aliment indispensable au soutien de la vie. Tous les animaux, en agissant pour satisfaire leurs besoins, font ce qu'ils ont besoin de faire, ce qu'ils désirent de faire, ce qu'ils veulent faire; ils font ce qu'ils veulent. Quand le tigre déchire l'agneau, il fait ce qu'il veut; quand l'agneau tette sa mère, il fait ce qu'il veut. Dira-t-on que le tigre et l'agneau font des actes moralement bons ou mauvais?

Quelquefois on a confondu la liberté sociale ou politique avec la liberté morale. On ne faisait pas attention que la liberté politique, résultat d'une bonne organisation du corps politique, suppose tout à la fois l'existence de la liberté naturelle et celle de la liberté morale.

D'autres, voulant prouver que l'homme jouit de la liberté morale, se sont attachés à faire voir que l'âme est douée d'un principe d'activité, ou de spontanéité; et ils se sont arrêtés à ce premier pas, croyant que l'activité entraîne nécessairement avec elle la liberté, ou même qu'elle est identique avec la liberté.

Ils n'ont pas aperçu qu'entre la simple activité et la

liberté, il s'interpose deux facultés, le désir et la volonté[1]. En effet, nous agissons d'abord par instinct et machinalement : bientôt le plaisir ou la douleur, qui suivent nos premiers mouvemens, nous avertissent de les répéter ou de nous en abstenir; et alors les mouvemens sont désirés; ils sont choisis, préférés, voulus; l'activité devient désir, volonté; comme la volonté, lorsqu'elle aura été précédée par la délibération, deviendra la liberté.

Voici l'ordre dans lequel se fait ce développement. Activité, désir, volonté, liberté, moralité : la moralité est produite par la liberté; la liberté dérive de la volonté ; la volonté dérive du désir; le désir présuppose l'activité, condition de toutes les facultés. Il ne peut donc pas exister de moralité sans liberté, ni de liberté sans volonté, ni de volonté sans désir, ni de désir sans activité; mais il est possible qu'il y ait activité sans désir, désir sans volonté, volonté sans liberté, et liberté sans moralité.

Que si l'on niait qu'un être sensible pût être actif, sans qu'aussitôt il désirât et voulût, on accordera du moins, et l'on devra accorder qu'il pourrait être actif sans vouloir librement, et sans être susceptible de moralité; il n'en faut pas davantage, puisque dans ce moment je réponds à ceux qui prétendent qu'il suffit d'être actif pour être libre, et libre d'une liberté morale.

1. Dans cet alinéa et les suivans, le mot volonté doit être pris, non dans son acception générale, mais dans son acception particulière; il est synonyme de choix, de préférence.

Ceux qui font consister la liberté morale dans la simple volonté, oublient deux conditions, l'une et l'autre nécessaires pour que la volonté devienne liberté morale : une délibération antérieure, afin qu'elle devienne liberté; et un motif autre que l'intérêt du moi, afin qu'elle devienne morale[1].

N'oubliez donc pas, lorsque, lisant des traités sur la liberté, vous vous trouverez embarrassés dans des difficultés inextricables, de vous demander si les auteurs n'auraient pas confondu avec la liberté morale la liberté naturelle, ou la liberté politique, ou la simple activité, ou la volonté considérée indépendamment de toute délibération antérieure. Cette précaution économisera votre temps et votre travail.

Après ces remarques sur la liberté morale, résultat et couronnement du système des facultés de l'âme, nous nous reporterons, puisqu'on le veut, au principe de ce système. Je croyais avoir suffisamment éclairci tout ce qui regarde la nature de l'attention; on en juge autrement. Je vais donc revenir sur ce qui me semblait terminé sans retour.

Souvenez-vous de la manière dont toutes les facultés sont liées et comme enchaînées les unes aux autres. La liberté dérive de la préférence, la préférence du désir; le désir naît de l'action des facultés de l'entendement, qui sont l'attention, la comparaison et le raisonnement. Le raisonnement consiste dans une double comparaison; la comparaison est une double attention; et l'attention,

1. Part. I, leç. IV.

faculté première, est le principe générateur de toutes les facultés.

Quelle est la nature de ce principe? qu'est-ce que l'attention?

Je répondrai ce que j'ai déjà répondu, que je ne puis vous faire connaître cette faculté par des paroles. On n'explique pas les mots par des mots à l'infini. Lorsqu'on est arrivé à un mot primitif, à une idée première, on se trouve placé au commencement de tout : on est au terme où il faut nécessairement s'arrêter. Or, l'attention est le principe des facultés de l'âme; elle est donc au delà de toute définition.

Mais parce qu'on chercherait vainement à définir l'attention, ne croyez pas que l'idée de cette faculté première laisse quelque chose à désirer du côté de la clarté. Les principes portent avec eux leur lumière; et c'est cette lumière qui éclaire toutes les définitions, toutes les démonstrations, et qui se projette sur tous les développemens des sciences.

L'attention, ou la première manifestation de cette force qui, dans l'âme, modifie les sensations, les idées, et qui, dans le corps, produit les mouvemens volontaires, ne se fait sentir que par son exercice; elle ne peut donc être connue que par son exercice, que par elle-même.

On s'abuserait étrangement, si l'on croyait avoir une idée plus claire de la force que nous attribuons à notre corps et aux corps étrangers, que de la force de l'âme. Lorsque, par le choc, un corps imprime du mouvement à un autre corps, cette force de percussion, dont nous croyons avoir une idée, est, ou une force sem-

blable à celle que nous sentons au dedans de nous-mêmes, ou un phénomène d'un ordre différent.

Dans la première supposition, c'est notre sentiment que nous prêtons au corps : nous jugeons qu'il se passe en lui quelque chose de semblable à ce qui se passe en nous ; et ce jugement, fondé sur une fausse analogie, ne peut être qu'une erreur.

Si l'on suppose dans le corps choquant une force qui n'ait rien de commun avec ce que nous sentons, il n'y a plus d'idée (je ne dis pas de réalité) sous les mots qu'on prononce.

L'idée que nous avons de l'activité de l'âme lorsque nous sommes attentifs à un objet; l'idée de cette force qui se concentre pour rendre la sensation plus vive, n'est donc, pour le redire encore, susceptible d'aucune définition : il nous est impossible de l'exprimer par des paroles; et cette impossibilité même confirme la vérité de notre système.

Le système des facultés de l'âme est démontré dans toutes ses parties, et rien, j'ose le dire, ne nous est mieux connu, ni en physique, ni en mécanique.

Mais n'est-ce pas le comble de l'illusion de s'imaginer que l'on puisse connaître un système qui ne tombe sous aucun de nos sens, un système abstrait, intellectuel, un système métaphysique enfin, avec la même évidence que nous connaissons un système mécanique, un système tout matériel? Nous voyons la montre; nous la manions; nous pouvons la transporter d'un lieu dans un autre : y a-t-il quelque chose de semblable dans votre système des facultés de l'âme?

L'objection, il faut en convenir, présente les apparences de la vérité. Mais souvent l'erreur se cache sous de telles apparences. Vous ne voyez pas les facultés de l'âme : voyez-vous la faim? voyez-vous la soif?

Non, mais je les sens, répondez-vous.

Eh quoi ! ne sentez-vous pas l'attention? ne l'avez-vous jamais assez longtemps exercée pour fatiguer vos organes? ignorez-vous les effets d'une contention d'esprit trop longtemps prolongée? Vous sentez donc l'attention tout aussi bien que vous sentez la faim ou la soif. Or, si vous la sentez, pourquoi ne pourriez-vous la connaître? nos connaissances ne sont-elles pas toutes fondées sur ce que nous sentons[1].

Pour former un système, ou pour le concevoir quand il est formé, trois conditions suffisent, et elles sont indispensables : idées exactes et précises de toutes les parties; perception distincte de leurs rapports; connaissance du principe générateur.

Voilà, en bien peu de mots, tout ce dont on a besoin pour faire soi-même des découvertes, ou pour s'approprier les découvertes des autres; mais ces propositions générales, ces expressions abrégées, admirables pour soulager la mémoire, parce qu'elles réduisent les connaissances acquises à quelques mots, à quelques idées, sont tout à fait impuissantes pour faire naître ces idées. Le vague qui les environne peut satisfaire la présomption qui ne sait pas douter, et qui n'ignore rien. Il ne saurait contenter la raison.

1. Part. II.

On peut, à quelques égards, comparer les propositions générales, les maximes universelles, à ces effets de commerce qui représentent de fortes sommes, qui même en tiennent lieu, mais dont on suspecte un peu la valeur, jusqu'à ce qu'on les voie réalisés.

Réalisons donc : faisons sortir les règles de leur généralité ; appliquons-les à quelque exemple.

Celui que je choisis, puisqu'on me l'oppose, est un chef-d'œuvre de l'industrie humaine, une des plus belles créations du génie de la mécanique ; c'est une montre. Voyons de quelle manière on peut en obtenir la connaissance, et comparons cette connaissance à celle que nous avons du système des facultés de l'âme.

Je suppose donc que nous cherchions à nous faire une idée juste et complète de ce système mécanique. N'est-il pas naturel d'en mettre sous nos yeux les diverses parties, de les examiner successivement, d'étudier leurs formes et leurs dimensions ? Lorsque ce premier travail est terminé, lorsque nous connaissons bien la nature et le nombre de toutes les pièces, pouvons-nous ne pas les rapprocher les unes des autres pour composer de ces parties éparses un ensemble régulier ? Enfin, la curiosité peut-elle ne pas se demander quel est le mobile qui met tout en jeu, et quel est le résultat de cette impulsion ?

Or, Messieurs, lorsque vous aurez une idée bien distincte de toutes les pièces qui doivent entrer dans la composition de la montre ; lorsque vous saurez par quel artifice elles tiennent les unes aux autres, et que vous

aurez reconnu le ressort qui donne le mouvement à une première roue, d'où il se transmet à une seconde, à une troisième, etc., jusques à l'aiguille qui divise le temps en parties égales et marque les heures, quelles nouvelles recherches vous sont nécessaires? Vous connaissez le principe, les moyens et le but; l'esprit est satisfait, et n'a plus rien à désirer.

Mais, s'il ne vous manque rien pour la connaissance parfaite du système mécanique de la montre, que vous manque-t-il pour la connaissance parfaite du système métaphysique des facultés de l'âme, du système de la pensée, puisque ce système se fonde sur la perception distincte de chacune des facultés, sur celle de leurs rapports, et sur la certitude d'avoir trouvé leur principe?

La parité est exacte, et si vous niez que je connaisse le système des facultés de l'âme, j'ai un droit égal de nier que vous connaissiez la montre.

Me pardonnera-t-on d'aller plus loin, et d'essayer de prouver que s'il y avait disparité, elle serait à l'avantage du système des facultés de l'âme?

Vous savez que dans une montre tout tient à un ressort; mais vous ignorez en quoi consiste la nature de ce ressort. Vous savez que le mouvement se communique d'une roue à une autre; mais vous ignorez de quelle manière se fait la communication du mouvement. Ces difficultés ne sont pas dans le système des facultés de l'âme. Car, certainement, je sais mieux ce qui se fait en moi, ou plutôt ce que je fais, quand je donne mon attention, que je ne sais ce qui se passe dans une lame d'acier,

quand, après avoir été pliée, elle cherche à reprendre sa première forme. Je sais mieux comment l'acte de comparer est suivi de l'acte de raisonner, que je ne sais comment une impulsion ou une pression est suivie d'un mouvement.

On dirait que, dans l'intelligence de l'homme, il n'y a plus d'idées, aussitôt qu'il n'y a plus d'images. C'est un préjugé qui tombera de lui-même, quand nous traiterons de la nature de l'idée[1]. On verra, et déjà l'on peut voir dès ce moment, qu'il n'y a d'idées-images que celles qui sont relatives à la vue et au toucher.

Voilà les éclaircissements qu'on m'a demandés, ou du moins voilà quelques éclaircissemens. Peut-être trouverez-vous que ces nouvelles réflexions sur les systèmes en général, sur les fausses notions qu'on se fait de la liberté, sur la nature de l'attention et sur le degré de clarté qu'il nous est permis d'attribuer au système des facultés de l'âme, ajoutent quelque chose à ce que nous savions.

1. Part. II, leç. II et V.

HUITIÈME LEÇON.

Objections contre le système que nous avons adopté. Réponses.

On me propose de nouvelles difficultés à résoudre ; on élève de nouveaux doutes ; on m'adresse de nouvelles questions.

Messieurs, ce n'est pas moi qui fais le cours, ou du moins je ne le fais pas seul. Vos réflexions devancent les miennes : elles me portent en avant. Tantôt vous prévenez des choses que je voulais dire ; tantôt vous m'en suggérez que je n'aurais pas dites. Nos leçons ne peuvent que gagner à ces communications que je dois aimer, puisque vous y mettez quelque intérêt.

Nous y trouverons encore l'avantage de varier la forme de nos discussions : un jour, ce sera un discours suivi ; une autre fois, aujourd'hui même, ce sera une espèce d'entretien.

Première objection. Vous composez l'entendement humain de trois facultés, l'attention, la comparaison, le raisonnement ; et vous paraissez tenir beaucoup à n'en compter ni plus ni moins. C'est porter les lois de la nécessité dans ce qu'il y a au monde de plus arbitraire. Quel inconvénient y aurait-il à reconnaître, avec tous les métaphysiciens, la réflexion et l'imagination, comme parties intégrantes de l'entendement ?

D'un autre côté, ne serait-il pas mieux, peut-être, et surtout plus simple, de ne pas faire de système, et de tout réduire à la seule attention, puisque, d'après vous-même, toutes les facultés considérées dans leur principe ne sont que l'attention? On peut donc avoir une idée très-exacte de l'entendement, soit qu'on lui attribue plus de trois facultés, soit qu'on ne lui en attribue qu'une seule. Convenez que votre système est vôtre en effet ; qu'il n'est pas l'ouvrage de la nature ; et qu'il est tout à fait arbitraire.

Réponse. Non, il n'est pas arbitraire; ni *mien*, comme on l'entend.

Un être doué de la faculté de donner son attention, mais privé de la faculté de comparer et de celle de raisonner, ne percevrait aucun rapport : il ne verrait jamais une idée dans une idée, ni un jugement dans un jugement.

Un être doué de la faculté de donner son attention, et de celle de comparer, mais incapable de raisonnement, ne pourrait jamais, de ses connaissances, tirer de nouvelles connaissances. Telle est, ce semble, la condition des animaux. Ils donnent leur attention ; ils font quelques comparaisons : le raisonnement, notre raisonnement, excède les limites de leur nature.

Nous qui, des premières idées absolues et relatives, avons fait sortir les arts et les sciences ; nous qui voyons les effets dans les causes, et les causes dans les effets, les conséquences dans les principes, et les principes dans les conséquences, nous possédons une faculté d'un ordre supérieur, une faculté qui s'élève au-

dessus de la simple attention et de la simple comparaison ; nous possédons la faculté de raisonner [1].

Il est vrai que la comparaison et le raisonnement ne sont que l'attention elle-même agissant de diverses manières ; mais ces diverses manières d'être attentif, nous les appelons des facultés ; et nous avons le droit de les appeler ainsi ; nous le devons même, puisqu'elles produisent des effets différens de ceux que produit la simple attention.

En second lieu, sur quoi pourrait-on se fonder pour admettre plus de trois facultés dans l'entendement? Montrez-moi une idée qui ne soit acquise ni par l'attention, ni par la comparaison, ni par le raisonnement; aussitôt, j'introduis une faculté nouvelle dans le système.

Et ne placez pas au nombre des facultés la réflexion, l'imagination, la sagacité, le goût, le talent, le génie, etc.; car ces prétendues facultés ne sont pas autant de nouveaux moyens d'agir, autant de nouvelles puissances de l'âme. Il n'y a jamais que les trois facultés élémentaires qui agissent, ou séparées, ou réunies, ou successivement, ou simultanément, facultés toujours les mêmes, quelle que soit d'ailleurs la diversité des objets auxquels s'applique leur action.

On ne peut donc reconnaître ni moins ni plus de trois facultés dans l'entendement humain.

Seconde objection. Si l'attention, la comparaison

1. Part. II, leç. XII.

et le raisonnement ne suffisent pas à toutes les productions de l'esprit, il nous sera permis de réclamer quelque faculté nouvelle; et ce n'est pas vous qui pouvez le contester. Dans votre discours sur la langue du raisonnement, vous avez distingué la méthode philosophique de la méthode descriptive, l'analyse de raisonnement qui va des principes aux conséquences, de cette autre analyse qui parcourt différens objets ou les différentes parties d'un objet. Vous devriez donc, pour être fidèle à votre doctrine, ajouter aux facultés de l'entendement cette manière d'opérer qui consiste à *décrire*, une faculté descriptive, si l'on peut ainsi parler.

Réponse. Voyons si l'attention, la comparaison et le raisonnement ne satisfont pas à tout, et si, pour décrire, il faut nécessairement une faculté spéciale. Je prends au hasard une fable de La Fontaine :

Dans un chemin montant, sablonneux, malaisé,
Et de tous les côtés au soleil exposé,
Six forts chevaux tiraient un coche.
Femmes, moines, vieillards, tout était descendu;
L'attelage suait, soufflait, était rendu, etc.

« Dans un chemin montant, sablonneux, malaisé. »

C'est par le regard, par l'attention, qu'on voit qu'un chemin est montant et sablonneux ; mais s'il est montant et sablonneux, le raisonnement nous dit qu'il sera malaisé.

« Et de tous les côtés au soleil exposé. »

Vous ne trouvez ici qu'un acte d'attention. Il n'y a pas

de comparaison, puisqu'il s'agit d'un seul chemin. Il n'y a pas de raisonnement; car, de ce qu'un chemin est montant, sablonneux et malaisé, il ne s'ensuit pas qu'il soit exposé aux rayons du soleil.

« Six forts chevaux tiraient un coche. »

Voilà la comparaison ; si nous n'avions pas vu d'autres chevaux, ceux-ci ne paraîtraient ni forts, ni faibles.

« Femmes, moines, vieillards, tout était descendu. »

Nous avons dans un seul vers les trois opérations à la fois ; l'attention qu'on donne à chaque voyageur, la comparaison qui les fait distinguer les uns des autres, et, dans le mot *tout*, une espèce de raisonnement qui correspond à l'addition. J'en ai parlé dans une des séances précédentes [1].

« L'attelage suait, soufflait, était rendu. »

L'attention nous dit que les chevaux suaient et qu'ils soufflaient, elle nous dit aussi qu'ils étaient rendus; mais le raisonnement tout seul eût suffi : de ce que les chevaux suaient, qu'ils soufflaient, et qu'ils tiraient un coche dans un chemin montant, sablonneux, malaisé, ils devaient être rendus ; l'expérience nous ayant appris que ces choses vont toujours ensemble.

Je ne continue pas. Il est assez prouvé que l'attention, la comparaison et le raisonnement suffisent pour obtenir cet effet, qu'on appelle genre descriptif : et

1. Part. I, leç. VI.

remarquez une chose qui pourra ne pas vous être inutile dans vos compositions littéraires. La profusion des images, quel que soit le talent qui les ordonne et les colore, lasse tôt ou tard, si le raisonnement ne vient pas soutenir l'intérêt. En lisant un ouvrage du genre descriptif, nous agissons moins que nous ne sentons; et c'est dans l'action surtout que l'esprit trouve ses plaisirs.

On peut voir, d'après la manière dont s'exprime La Fontaine, que les signes matériels, car, donc, en effet, etc., ne sont pas nécessaires au raisonnement; ces conjonctions, pour être heureusement employées, veulent des conséquences inattendues : j'existe, donc quelque chose a toujours existé; voilà le donc bien placé : il avertit l'esprit du rapprochement de deux propositions qui semblaient séparées par un intervalle immense. Il ne l'est pas moins bien dans le fameux argument de Descartes, argument dont je ne voudrais pas, au reste, garantir la solidité, je ne dis pas la justesse : « Dieu est possible, donc il est. » Mais, en général, on doit raisonner sans afficher le raisonnement : c'est la manière de Fénelon, de Bossuet, de Molière, de Boileau, et de tous les grands écrivains.

A l'occasion des vers que je viens de citer, je hasarderai une idée qui se présente à mon esprit; il me semble qu'on pourrait très-bien faire un cours de philosophie, ou du moins de métaphysique et de logique, sur une page de Boileau, sur une scène de Racine, sur une fable de La Fontaine. Et pourquoi ne le trouverions-nous pas tout entier dans la fable du Chêne et du

Roseau? Ce chef-d'œuvre n'est-il pas un des plus beaux produits de l'action de toutes nos facultés? n'y voit-on pas le meilleur emploi de l'attention, de la comparaison, du raisonnement, et, dans la langue admirable qu'a su s'y créer le génie de La Fontaine, n'avons-nous pas le moyen le plus parfait dont se puisse aider notre pensée?

Je veux ici le dire d'avance, pour vous fournir un texte de méditation : les langues sont l'instrument nécessaire et unique du raisonnement [1]; les langues et les organes des sens sont les instrumens de l'attention et de la comparaison ; les langues, aidées de la mémoire, en l'absence des objets ; les langues et les organes, en leur présence.

N'exigez pas que je développe à l'instant cette théorie des signes ; dispensez-moi d'ajouter une légère modification à ce que je viens d'avancer au sujet du raisonnement ; et cependant ne vous plaignez pas, comme on l'a fait plus d'une fois, de ce que chacune de nos leçons laisse quelque chose à désirer : il faut bien qu'elles laissent quelque chose à désirer. Si chaque leçon se suffisait à elle-même, nous n'aurions pas un cours, un traité ; nous aurions autant de traités différens que de leçons. Chaque leçon fait désirer la suivante ! tant mieux pour vous et pour moi.

Je l'avais dit [2], et l'exemple que nous a fourni la fable du Chêne et du Roseau semble le confirmer : notre cours devrait se trouver en quelque sorte tout entier

1. Part. I, Discours sur l'Identité. Part. II, leç. XII.

2. Part. I, leç. VII.

dans chacune de ses parties. Mais je n'ai pas le secret de l'en faire sortir en quelques momens. Une longue succession d'idées demande une longue succession de paroles. Si je pouvais vous montrer en même temps la logique, la métaphysique et la morale, comme les peintres montrent une action dans leurs tableaux, vous verriez tout à la fois, mais vous ne verriez que confusion. Heureusement il m'est impossible de vous présenter mes idées autrement que dans un ordre successif, parce qu'il m'est impossible d'articuler plusieurs sons à la fois.

Cette succession forcée des idées par le langage parlé, démontre de la manière la plus sensible une proposition dont la vérité semble contredite par l'expérience, savoir : que les langues sont autant de méthodes analytiques, quoiqu'il y ait si peu d'hommes qui sachent, en parlant, bien analyser leur pensée.

Voilà encore une idée et une espèce d'énigme que je livre à vos méditations.

Troisième objection. Dans tout ce que vous nous avez enseigné, une chose a droit de nous surprendre. Vous avez proposé un système des facultés de l'âme; vous avez rejeté un autre système des facultés de l'âme; vous avez cherché à repousser les objections qu'on a faites contre votre système des facultés de l'âme. Ce mot âme revient à chaque phrase dans vos discours, mais avez-vous démontré que nous ayons une âme?

Réponse. Pour connaître les facultés de l'entendement, est-il bien nécessaire d'avoir démontré l'exis-

tence de l'âme? Avant, comme après cette démonstration, l'homme conçoit les choses, il s'en fait des idées; il a donc des facultés à l'aide desquelles il forme son intelligence, et que, par conséquent, on a le droit d'appeler facultés intellectuelles. Vous ne voulez pas que j'aie exposé le système des facultés de l'âme : convenez du moins que j'ai exposé le système des facultés intellectuelles de l'homme; et si je viens à vous démontrer que ces facultés intellectuelles, qui appartiennent à l'homme, ne peuvent pas appartenir à son corps, vous serez obligés d'avouer qu'elles appartiennent à quelque chose qui diffère du corps, et qui cependant fait partie de l'homme. Mais je n'ai pas eu besoin jusqu'ici, je n'ai pas besoin encore de vous donner cette démonstration, puisque notre système reste tout entier, quelque opinion que l'on ait sur la nature de l'âme, ou sur la nature du principe pensant, du principe qui possède les facultés intellectuelles.

Boileau dit, en parlant de Malherbe :

« D'un mot mis en sa place enseigna le pouvoir. »

Une explication mise en sa place a encore plus de pouvoir. Je tâcherai de bien placer la preuve de l'existence de l'âme : elle en sera plus convaincante.

Mais je la prépare de loin cette preuve, en faisant l'analyse d'un certain nombre de facultés qui, ne pouvant appartenir au corps, commencent l'idée de l'âme. Nous ne saurions arriver à la connaissance des êtres que par l'étude de leurs propriétés. Lorsque, après avoir bien conçu ce que c'est que nos facultés intellectuelles,

nous aurons parlé de nos différentes manières de sentir, et de nos différentes manières de connaître, qui sont autant de propriétés incompatibles avec la matière, alors, j'ose vous l'assurer, la preuve qu'on demande se présentera d'elle-même[1].

Quatrième objection. Mon dessein n'est pas d'attaquer la théorie des facultés de l'âme en général, ni en particulier celle de l'entendement dont il s'agit dans cette discussion. Les réponses dont vous avez accompagné les objections qui vous ont été faites me paraissent victorieuses ; mais, pour être convaincu, je ne suis pas encore persuadé. J'ai la certitude; je ne sens pas l'évidence.

Lorsque vous nous dites : l'attention, la comparaison et le raisonnement comprennent toutes les opérations de l'esprit, toutes les facultés dont l'âme a besoin pour acquérir des connaissances, cela paraît d'abord d'une grande clarté; mais à mesure que je reviens sur mes idées antérieures, cette clarté va s'affaiblissant, et je n'ai plus la même confiance en votre système. Voici les raisons qui me tiennent en suspens entre les opinions que j'avais et celles que vous voulez mettre à leur place.

1° Toutes les logiques, à commencer par celle d'Aristote, ramènent à trois ou quatre les facultés de l'entendement. Ces facultés sont l'idée, le jugement et le raisonnement, auxquelles on ajoute quelquefois la mé-

1. Part. II, leç. XV.

thode. Ce système reçu de tous temps dans les écoles, et même hors des écoles, est-il le vôtre? En est-il différent? Ce qu'on appelle idée, n'est-ce pas votre attention? Ce qu'on appelle jugement, n'est-ce pas ce que vous appelez comparaison?

2° En plaçant à la tête de votre système l'attention, que faites-vous de l'idée, de la perception, du sentiment, du sens intime, de la conscience, de la sensation? Toutes ces opérations, ou du moins quelques-unes d'entre elles, ne sont-elles pas à l'origine de tout? Ne se montrent-elles pas au premier moment de notre existence?

Réponse. Le peu de soin qu'on a pris de distinguer les facultés de l'âme du produit de leur action est une des causes qui ont le plus obscurci toutes les questions de logique et de métaphysique. Cette confusion dans les idées devait nécessairement en amener une semblable dans le langage; et il est devenu presque impossible de savoir ce qu'on pense et ce qu'on dit, de s'entendre soi-même et d'être entendu des autres. Ainsi, le mot pensée exprime et les idées que nous nous formons des choses, et le travail de l'esprit nécessaire pour acquérir ces idées. Ainsi, le mot entendement signifie et les facultés auxquelles nous devons toutes nos connaissances, et la réunion de toutes nos connaissances; il en est de même de la plupart des mots qui entrent dans le dictionnaire philosophique.

Alors, la pensée est indivisible, et la pensée est divisible. Elle est indivisible comme principe d'action; elle est divisible comme réunion d'opérations, comme ré-

union d'idées, comme réunion, tout à la fois, d'opérations et d'idées. Alors l'entendement est actif, il est passif; actif, quand on le considère comme une faculté, ou comme un assemblage de facultés; passif, lorsque le prenant dans le sens étymologique, on ne voit en lui qu'une simple capacité de recevoir les idées. Alors, le jugement est un acte, ou il n'est qu'une simple perception de rapport; un acte, quand on le confond avec la comparaison qui le précède, ou avec l'affirmation qui le prononce; une simple perception, ou même, comme on l'a dit, un repos absolu de l'âme, quand on le prend pour le résultat de la comparaison. Alors enfin, tout devenant problématique, parce que tout est vrai, parce que tout est faux, on voit les doctrines, ou plutôt les assertions les plus opposées, soutenues avec un égal acharnement. Chacun parle d'après sa conviction; chacun en appelle au sentiment; mais tous sont égarés par un sentiment trompeur, et par une fausse conviction : les mêmes disputes et les mêmes divisions recommencent éternellement pour ne jamais finir; et la philosophie, qui devrait être l'asile de la paix autant que celui de la sagesse, devient une lice toujours ouverte aux combats des passions.

C'est afin de couper le mal dans sa racine que nous avons séparé les puissances de l'esprit de l'effet de ces puissances; et nous les avons tellement séparées, que nous en avons fait deux parties distinctes de la philosophie. Dans la première partie, nous traitons des facultés de l'âme, considérées en elles-mêmes. Dans la seconde, nous ferons l'étude des effets qu'on obtient par l'exercice des facultés; nous observerons nos con-

naissances, dans leurs origines, dans leurs causes, et dans les diverses manières dont elles sont formées. Cette séparation des facultés de l'âme et de leurs produits, marquée d'une manière si évidente, nous empêchera de les confondre : elle préviendra les malentendus qui rendaient impossible tout rapprochement; et elle facilitera la solution de plusieurs questions sur lesquelles on ne pouvait jamais s'accorder.

Et, pour en venir aux rapports qu'on suppose entre ce que je vous enseigne et ce qu'on trouve dans tous les traités de logique, il est facile de voir que la logique, ou, comme on la définit ordinairement, la science régulatrice des facultés de l'esprit, ne peut commencer par un traité de l'idée. Les idées sont le résultat de l'action de nos facultés; elles ne sont pas des facultés. par conséquent elles ne peuvent pas entrer dans une théorie des facultés. L'attention, principe des facultés de l'entendement dans le système que je vous ai présenté, ne peut donc pas se ramener à l'idée, qu'on suppose faussement principe de facultés, ou première faculté, dans le système que suit la logique des écoles.

Quant au jugement, si l'on ne veut pas se borner à entendre par ce mot la simple perception du rapport entre les idées, et qu'on veuille lui faire exprimer le travail qui est nécessaire pour découvrir ce rapport, alors, j'en conviens, la comparaison sera la même chose que le jugement, et nous dirons comme les autres, mais ce ne sera que du moment qu'ils auront dit comme nous.

Le système reçu dans les écoles n'a donc qu'une fausse analogie avec notre système.

Mais, dites-vous, n'existe-t-il pas des facultés, et même en assez grand nombre, qui précèdent celles dont vous nous parlez? Comment ne pas reconnaître, d'abord, le sentiment, la sensation, l'idée, la perception, le sens intime, la conscience, facultés qui toutes se montrent certainement avant l'exercice de l'attention?

Il y a dans l'objection bien des choses à démêler. Commençons par déterminer le mot sentiment; nous ne serons plus embarrassés pour déterminer les autres.

Le mot sentiment désigne ce qu'éprouve notre âme, lorsque les objets extérieurs agissent sur nos organes, ou lorsque, indépendamment de l'action de tout objet extérieur, il se fait quelque changement dans l'intérieur de notre corps[1]. Nous sentons, par l'effet d'un coup reçu, par l'impression de la lumière sur la rétine; nous sentons, à la suite de certains mouvemens qui ont lieu dans la membrane de l'estomac, etc.

Le sentiment n'est connu que par lui-même. Si nous n'avions jamais souffert la faim, nous ignorerions ce qu'elle est; si nous n'avions jamais vu des couleurs, nous ne pourrions pas en avoir idée : les paroles ne sauraient faire connaître nos sentimens à celui qui ne les aurait pas éprouvés. Mais, pour ne pouvoir être définis ou expliqués par des paroles, ils n'en sont pas

1. On verra plus tard (Part. II, leç. III et suiv.), qu'il faut distinguer quatre espèces de sentimens; il ne s'agit ici que de la première : je ne serais pas entendu, si je voulais anticiper.

« Je parle (c'est Malebranche qui achèvera cette note), je parle selon « l'opinion commune, et j'ai été souvent contraint de le faire, parce « qu'on ne peut pas tout dire dans un même temps. Il faut de l'équité « dans les lecteurs, et qu'ils fassent crédit pour quelque temps, s'ils « veulent qu'on les satisfasse. »

moins connus, par l'expérience, avec la plus grande clarté. Quoi de plus clair, et de plus distinct, que les sons, les couleurs, les saveurs? Arrive-t-il jamais de les confondre?

Si la seule expérience nous fait connaître le sentiment, tout ce qui dérive du sentiment peut être connu à la fois, et par expérience, et par des explications verbales.

La sensation consiste dans le sentiment rapporté aux organes du corps, ou aux objets extérieurs [1]. La sensation douloureuse qu'occasione la goutte, est un sentiment de l'âme rapporté au pied : la sensation de l'odeur de rose est le sentiment de cette odeur rapporté à la rose, ou si vous voulez, considéré comme nous venant de la rose, ou, si vous voulez encore, considéré comme produit par la rose, par les émanations qui s'échappent de la rose et qui frappent le sens de l'odorat.

L'idée, ou la perception, est le sentiment démêlé d'avec d'autres sentimens, au milieu desquels il se trouvait confondu. Ceci sera expliqué d'une manière très-détaillée [2].

Le sens intime, ou le sentiment intérieur, est le sentiment considéré au dedans de nous-mêmes.

La conscience est le sentiment, lorsqu'il nous avertit de notre propre existence, ou de l'existence de nos modifications [3].

1. Part. I, leç. xv. Part. II, leç. xii.
2. Part. II, leç. ii et v.
3. Il ne s'agit pas en ce moment de la conscience morale.

C'est donc par l'exercice de notre activité, c'est par notre action qui se porte au dehors ou qui se replie sur nous-mêmes, quelque rapide que puisse être ce retour, qu'un sentiment de l'âme devient sensation, idée, sens intime, conscience.

Le sentiment est antérieur, sans doute, ne fût-ce que d'un instant indivisible, à l'attention, et à toute action de l'âme, puisque l'âme ne peut agir et donner son attention qu'autant qu'elle a senti : mais le sentiment n'est pas une faculté, comme on le suppose dans l'objection ; il est le résultat des mouvemens qui s'opèrent dans le corps. Son antériorité n'empêche donc pas l'attention d'être la faculté première, la faculté de laquelle dérivent toutes les autres facultés.

On a demandé si un être sensible, aussitôt qu'il éprouve un premier sentiment, a la conscience de lui-même ; si, par exemple, la statue de Galatée, au moment qu'elle s'anime sous le ciseau de Pygmalion, au moment où elle commence à sentir, peut dire *moi*.

Cette question divise les métaphysiciens. Les uns prétendent qu'il ne suffit pas d'un premier sentiment pour être averti qu'on existe ; et les autres veulent que l'existence, ou la personnalité, ou le moi, se montre avec le premier sentiment.

Condillac, dans son *Traité des Sensations*, suppose une statue dont la vie commence par le sentiment d'odeur de rose ; et il dit que, relativement à nous qui sommes placés en dehors, elle est une statue qui sent une odeur de rose ; mais que, relativement à elle-

même, elle n'est que l'odeur de rose, c'est-à-dire que le simple sentiment d'odeur.

On n'a pas manqué de combattre cette opinion de Condillac, et l'on a soutenu qu'à une première odeur, la statue, ou plutôt l'âme de la statue, serait relativement à elle-même, non pas seulement une odeur de rose, mais qu'elle serait, et se croirait une âme modifiée en odeur de rose.

La différence entre ces deux manières de voir est moins grande qu'elle ne paraît d'abord.

En effet, Condillac, en niant qu'on puisse trouver la personnalité dans un premier sentiment, la reconnaît dans un second ou dans un troisième; car, si la statue passe de l'odeur de rose à celle d'œillet, de jasmin, de violette, ou à l'absence de toute odeur, elle doit nécessairement distinguer en elle-même quelque chose de variable et quelque chose de constant : du variable, elle fait ses modifications ; du constant, elle fait son moi.

La question peut donc se ramener à ces termes : est-ce au premier instant, ou au second, ou au troisième, qu'un être sensible est averti de son existence? et l'on avouera qu'il faut peu s'inquiéter de la diversité des réponses.

Je crois cependant qu'il est possible et même facile de résoudre cette question, de manière à ne laisser aucun doute.

Je dis donc que la statue a d'abord le sentiment de son existence, mais qu'il lui faut une suite de modifications pour en avoir l'idée. Cette réponse ne vous suffit pas, je le vois bien; j'y reviendrai à la prochaine

séance ; en attendant qu'elle reçoive tous ses développemens dans la deuxième partie, dont l'objet principal est de montrer la différence qui se trouve entre nos idées et nos sentimens[1].

Je finis par une pensée de Condillac, aussi profonde qu'ingénieuse : après avoir observé que la statue, bornée à l'odorat, n'aurait idée, ni d'étendue, ni de résistance, ni de figure, ni par conséquent de corps, il s'adresse aux matérialistes.

« Que les philosophes, dit-il, auxquels il paraît évident que tout est matériel, se mettent pour un moment à sa place, et qu'ils imaginent comment ils pourraient soupçonner qu'il existe quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons matière ! »

Je vous exhorte à méditer ces paroles qu'on trouve au premier chapitre du *Traité des Sensations*. Vous ne tarderez pas à vous dire qu'il y a bien peu de philosophie dans l'opinion de ceux qui refusent l'existence à tout ce qui n'est pas matière, opinion fondée uniquement sur le principe superficiel, qu'imaginer et concevoir sont une même chose[2]. On ne peut imaginer, il est vrai, que des êtres étendus, mais on peut concevoir des êtres inétendus, immatériels ; et alors même qu'il nous serait impossible de concevoir comme d'imaginer des êtres inétendus, on n'aurait pas le droit d'en nier la réalité. Car la réalité des choses est indépendante de ce que peuvent ou ne peuvent pas notre imagination et notre intelligence.

1. Part. II, leç. II et suiv.
2. Part. I, leç. VII. Part. II, leç. II et V.

NEUVIÈME LEÇON.

Le système de Condillac, loin de favoriser le matérialisme, l'anéantit.

Je vous dois quelques éclaircissemens sur le sentiment de l'existence, sur la personnalité, sur le moi. Ce qui surtout en demande, c'est le passage de Condillac par lequel j'ai terminé la leçon précédente. La réflexion dont j'ai fait suivre ce passage n'a pas été goûtée de tout le monde. Elle a donné lieu, au contraire, aux oppositions les plus marquées, tant sur la justesse de la réflexion elle-même, que sur les vrais sentimens de Condillac. Nous avons là une ample matière à discussion; et je croirai n'avoir pas employé la séance d'aujourd'hui d'une manière tout à fait inutile, si je réussis à faire tomber une prévention injuste. Commençons par la question relative au sentiment de l'existence. Elle ne souffre pas la moindre difficulté, si l'on se met à la place de la statue.

Condillac suppose une statue organisée comme nous. Ce sera, si vous l'aimez mieux, un homme, mais un homme qui n'aurait encore rien senti. Par une fiction très-permise, on le réduit au sens de l'odorat; et sa première modification est une odeur, une sensation d'odeur, une sensation-odeur. Condillac examine quelles sont les connaissances auxquelles peut s'élever cet

homme, ou cette statue, et quelles sont les facultés qui entreront en exercice avec le sens de l'odorat.

Je ne m'engagerai point dans cette suite de recherches, quoique très-curieuses et très-importantes. Je m'arrête à ce qui résulte, dans l'âme de la statue, de la sensation d'une première odeur.

Les uns, comme nous l'avons déjà remarqué, veulent que le sentiment de l'existence, la conscience du moi, se trouve dans la première sensation; les autres le nient.

Ces deux opinions, contraires en apparence, peuvent ne pas l'être dans la réalité. L'âme, dès la première sensation qu'elle éprouve, n'a pas la conscience du moi, si, par conscience, on entend une perception distincte; et l'âme en a la conscience, si, par ce mot, on se borne à entendre un sentiment confus.

Il est si vrai que l'âme aurait le sentiment de son existence, qu'une sensation n'est que l'âme elle-même sentant, l'âme modifiée d'une certaine manière. Éprouver une sensation, c'est donc se sentir modifié; c'est se sentir, c'est avoir le sentiment du soi. Mais ce sentiment du soi, ce sentiment de l'existence, étant confondu avec le sentiment de ce qui modifie cette existence, ne peut pas en être distingué d'abord. L'âme ne peut pas, au premier instant, séparer deux choses qu'elle sent à la fois, elle ne peut pas dire, je odeur : elle ne peut pas commencer par juger; et elle jugerait, si elle pouvait dire je odeur, ou je suis odeur.

Il me paraît donc que pour faire naître le sentiment de l'existence, il suffit d'une première modification,

quoiqu'il ne suffise pas d'une première modification pour en faire naître l'idée[1].

J'arrive aux paroles de Condillac, et à la réflexion dont je les ai accompagnées. Comme une statue bornée au sens de l'odorat n'éprouverait que des sensations d'odeur, elle n'aurait aucune idée de l'étendue, ni de la mobilité, ni de la pesanteur, ni des sons, ni des couleurs, ni des saveurs, ni du froid, ni du chaud; et cependant elle aurait des idées de plaisir et de douleur, des idées de succession, d'étonnement; elle donnerait son attention, elle désirerait, elle aurait un entendement et une volonté. Seulement l'exercice de ces facultés se trouverait circonscrit dans des limites extrêmement étroites. Or, ceci nous mène à une conclusion à laquelle on aurait pu ne pas s'attendre, c'est que les facultés auxquelles nous devons notre intelligence et notre raison ne dépendent pas, quant à leur existence, de l'organisation du corps.

Condillac a donc anéanti d'un seul mot l'argument le plus spécieux, peut-être, des matérialistes; car, enfin, si un être peut exister; s'il peut être heureux ou malheureux; s'il peut avoir les mêmes facultés intellectuelles et morales que nous, sans soupçonner qu'il y ait de l'étendue, que deviennent les prétentions de ceux qui affirment avec tant d'assurance qu'un être inétendu est une chimère; qu'une existence immatérielle est une négation d'existence? d'où le savent-ils?

En vous donnant lecture du passage de Condillac,

1. Part. II, leç. II et suiv.

mon intention n'a pas été de prouver la spiritualité de l'âme. Cette question n'appartenait pas à la dernière leçon ; elle n'est pas non plus l'objet de celle-ci. Seulement j'ai voulu déposer dans vos esprits une semence de vérité, réservant pour un autre temps le soin de la faire éclore. J'étais bien aise aussi de faire voir à quel point Condillac est éloigné du matérialisme qu'on lui reproche, puisque, en commençant le *Traité des Sensations*, sa premiere pensée est de frapper au cœur ce système, comme il avait eu déjà la même pensée, au commencement de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*.

Mais, à cette occasion, j'ai pu me convaincre, pour la millième fois, d'une chose qui étonne toujours, et qui cependant ne devrait plus étonner, c'est que les mêmes raisons, les mêmes argumens fassent naître des opinions si opposées.

L'un de vous, immédiatement après la dernière séance, voulut bien me témoigner qu'il était frappé de ce qu'il venait d'entendre sur l'immatérialité de l'âme ; et, tout à côté, on soutenait en même temps que le passage de Condillac ne prouve rien, ni contre son matérialisme, ni contre le matérialisme en lui-même ; et j'ai su depuis que ces opinions avaient été débattues avec une extrême vivacité.

Une telle divergence est une chose remarquable. Je n'ai rien à dire, en ce moment, à celui dont l'excellent esprit et la raison éclairée ont si bien pénétré les conséquences d'une idée qui semblait n'être que jetée : à l'autre ou aux autres, je répondrai par une anecdote.

Un Hollandais fut présenté au roi de Siam, et eut avec lui une longue conversation. Le roi écoutait avec ravissement le récit des merveilles de l'Europe. Le Hollandais s'avisa de dire qu'il y avait une saison de l'année où les habitans de son pays marchaient sur l'eau à pied sec. Le roi, qui jusqu'alors avait montré une singulière satisfaction, changea tout à coup de visage; et, prenant un air courroucé : Je n'aime pas les imposteurs, dit-il, c'en est assez, retirez-vous.

Le roi de Siam n'avait jamais vu l'eau que dans un état de fluidité. Il ne soupçonnait pas que le froid pût la rendre solide, et lui donner assez de consistance pour supporter le poids d'un homme. Nous sommes nés tous, et nous vivons tous au milieu de la matière : l'idée d'un état où l'on pourrait sentir et penser sans soupçonner l'existence du corps, nous paraît d'abord une chimère; et nous nions la possibilité d'un tel état. Le roi de Siam qui nie la glace, c'est le matérialiste qui nie l'âme.

Comment se fait-il qu'un écrivain ait employé toutes les ressources de son esprit à démontrer l'immatérialité de l'âme, et qu'il soit accusé de matérialisme? comment se fait-il encore qu'on lui impute d'ôter à l'âme son activité, tandis qu'il reconnaît cette activité, qu'il l'établit à chaque ligne de ses ouvrages?

J'ai longtemps cherché si de telles inculpations peuvent être fondées : je l'ai toujours cherché vainement. Je crois devoir les combattre. Mais auparavant il faut savoir et bien savoir ce que c'est que nos facultés, suivant Condillac; ce qu'elles sont dans leur principe et

dans leurs transformations. Il m'a semblé, d'après la manière dont se sont exprimés quelques-uns d'entre vous, que cette doctrine n'a pas été parfaitement comprise. J'ai lieu de penser également que de tous ceux qui depuis soixante ans l'ont approuvée ou critiquée, bien peu en ont pénétré le véritable sens.

Condillac reconnaît six facultés dans l'entendement, ou sept, en comptant la sensation, origine commune, suivant lui, de l'entendement et de la volonté : sensation, attention, comparaison, jugement, réflexion, imagination, raisonnement.

Ces facultés ne sont pas indépendantes les unes des autres; elles sont liées de telle manière, que chacune, excepté la première et la dernière, naît ou dérive de celle qui la précède, et engendre celle qui la suit.

La dérivation du jugement, par exemple, consiste en ce que le jugement n'est autre chose que la comparaison, mais la comparaison modifiée par un changement qui lui est survenu; de même la comparaison n'est que l'attention modifiée, et l'attention enfin n'est que la sensation qui a subi un changement.

Quel est ce changement? Quelle est cette modification dont a besoin une faculté, pour donner naissance à la suivante, pour devenir la suivante?

Condillac va nous l'expliquer. Une sensation, lorsque les organes se dirigent sur l'objet qui l'occasione, acquiert un nouveau degré d'énergie; elle devient plus vive qu'elle n'était. Ce surcroît de vivacité dans la sensation est un changement qui s'est opéré en elle, et alors elle prend le nom d'attention.

L'attention peut être double; l'âme peut éprouver à la fois deux sensations qui l'affectent avec une certaine vivacité. Quand l'attention, de simple qu'elle était, devient double, on a la comparaison.

Mais, par cela seul que l'âme compare, elle sent quelque ressemblance ou quelque différence. Voilà le jugement.

Or, le jugement peut être composé :

« Un chemin est montant, sablonneux, malaisé. »

Il y a dans ce vers un jugement qui comprend deux jugemens : 1° un chemin est montant et sablonneux; 2° un chemin est malaisé; et le second de ces jugemens, un chemin est malaisé, se trouve contenu dans le premier, un chemin est montant et sablonneux. Sentir que deux jugemens sont ainsi liés par le rapport du contenant au contenu, c'est raisonner.

La sensation, d'après Condillac, se change donc, ou, comme il s'exprime, se transforme successivement en attention, en comparaison, en jugement, etc. Si le mot transformation n'offre pas une idée suffisamment déterminée, on pourra l'interpréter d'une manière qui ne laisse rien de vague en l'appliquant à un système qui tombe sous les sens.

Vous savez tous que les filamens de l'écorce du chanvre ou du lin, par certaines opérations qu'on leur fait subir, se transforment en fil, et que le fil se transforme successivement en toile, en papier. Ici, le mot transformation ne présente aucune difficulté, parce qu'il exprime un changement de forme survenu à une

substance qui, étant matérielle, est susceptible de formes.

Ce même mot transformation, emprunté de l'école d'Aristote et de celle de Bacon qui ne cessent de parler de formes positives, de formes privatives, de formes substantielles, peut donc, par un transport du sens propre au sens métaphorique, s'appliquer assez heureusement aux changemens successifs qu'éprouve la sensation dans le système de Condillac.

Et si enfin on ne veut pas de ce mot, on n'a qu'à dire plus simplement que la sensation se change en attention, en comparaison, en jugement, etc., ou encore, qu'elle devient attention, comparaison, etc., et que toutes les facultés de l'âme ne sont, dans leur principe, que la sensation, et, en elles-mêmes, que la sensation modifiée.

Voilà une exposition claire du système de Condillac, et si claire qu'il est impossible, je crois, de ne pas le comprendre. Ceux qui d'abord ne l'avaient pas bien saisi me sauront gré peut-être de le leur avoir présenté de nouveau.

Mais s'il est injuste de reprocher un défaut de clarté à ce système, n'a-t-on pas le droit de lui reprocher le manque de vérité?

Oui, Messieurs, je le pense et ne puis m'empêcher de le penser : un système ne peut se soutenir qu'autant que les faits qu'il embrasse sont bien constatés, et bien liés. Sont-ils bien constatés, sont-ils bien liés dans l'analyse de Condillac? n'avons-nous pas fait voir que l'attention, le jugement et l'inquiétude sont définis

d'une manière inexacte? n'avons-nous pas démontré que la chaîne qui devrait être continue, depuis la première faculté jusqu'à la dernière, est rompue trois fois : dans le passage de la sensation à l'attention, dans celui de la comparaison au jugement, et dans celui du malaise à l'inquiétude[1].

Telles sont les raisons qui nous ont forcé d'abandonner ce système. S'il reposait sur des faits qu'on pût vérifier en s'observant soi-même; si leur déduction était une vraie génération, nous nous serions empressé de l'adopter, sans craindre le danger de matérialisme ; car rien au monde n'en est plus éloigné. Vous en jugerez bientôt vous-mêmes.

La plupart des philosophes tiennent, et ont toujours tenu à quelque secte. Autrefois c'étaient des stoïciens, des platoniciens, des péripatéticiens, des épicuriens, des pyrrhoniens : aujourd'hui, ce sont des cartésiens, des malebranchistes, des lockistes, etc. Leibnitz semblait n'être occupé que d'une seule pensée. Il aurait voulu tout accorder, tout réunir; les gouvernemens, les religions et toutes les sectes de philosophie. Je voudrais, à l'exemple de ce grand homme, chercher à rapprocher les esprits, qui ne sont pas aussi séparés qu'ils le croient : je voudrais faire voir que leurs divisions sont moins réelles qu'apparentes, que souvent elles sont moins dans les choses que dans les mots. Avec plus d'accord dans les idées, il n'y aurait pas autant d'opposition dans les jugemens; et, si l'on parvenait

1. Part. I, leç. v.

à se comprendre, on finirait peut-être par avoir la paix.

Qui n'aimerait les dispositions de Leibnitz? qui ne s'estimerait heureux de contribuer à faire cesser une guerre d'opinions et de systèmes qui dure depuis si longtemps, et qui seule, entre toutes les guerres, n'a jamais eu de trêve?

Il importe peu de savoir si un homme, qui s'appelle Condillac, est spiritualiste ou matérialiste; ce qui importe, c'est de s'assurer si les nombreux ouvrages de cet auteur contiennent une doctrine saine, ou s'ils renferment un dangereux poison : dans ce dernier cas, il faut dissuader tout le monde de les lire, et les arracher des mains de la jeunesse.

Examinons avec calme un système de philosophie si diversement apprécié; sachons quel jugement en porter.

Pour abréger cette discussion, je vous dirai d'abord toute ma pensée; elle est dans les deux propositions suivantes :

1° Non-seulement Condillac n'est pas matérialiste; on pourrait l'accuser d'un excès de spiritualisme.

2° Non-seulement il n'ôte pas à l'âme son activité; quelquefois il lui en accorde trop.

Nous voilà, certes, bien éloignés d'une opinion généralement accréditée, mais qui, je l'espère, tombera bientôt.

Je commencerai par mettre sous vos yeux les objections qu'on peut faire à Condillac : vous pèserez ensuite les réponses.

Voici les objections : je n'essaierai pas de les affaiblir, et je suis très-assuré que, dans aucun des antagonistes de Condillac, rien ne vous paraîtra aussi fort que ce que vous allez entendre.

Objections. Condillac admet et soutient que la pensée, l'entendement, la volonté, la liberté, la raison, que toutes les facultés de l'âme, en un mot, ne sont que la sensation transformée.

Il admet et soutient, non-seulement que les idées sensibles, mais que toutes les idées intellectuelles et morales, toutes, sans en excepter une seule, sont autant de transformations de la sensation.

Le voilà convaincu de matérialisme. En effet, lorsqu'un homme est tourmenté de la goutte, la douleur n'est-elle pas dans ses pieds ou dans ses mains? La douleur, qui est une sensation, appartient donc aux différentes parties du corps, elle appartient à la matière. Si, comme le prétend Condillac, toutes les plus nobles facultés de l'âme, si les idées les plus sublimes ne sont que la sensation transformée, elles sont autant de transformations d'une propriété de la matière; elles sont purement matérielles.

Ce n'est pas tout. La sensation étant un phénomène passif, toutes les transformations qu'elle subit doivent nécessairement être passives. Il n'y a donc ni activité, ni liberté dans notre âme, et dès lors que devient la morale? Que devient la différence entre le crime et la vertu? Une doctrine qui mène à de tels résultats, et qui dégrade ainsi la nature humaine, doit être repoussée avec indignation.

Réponse. Quoique ces raisonnemens n'aient qu'une vaine apparence de force, peut-être les amis de Condillac en sont-ils inquiets; qu'ils se rassurent. Voici la réponse qu'aurait pu faire Condillac, la réponse qu'il aurait eu le droit de faire, la réponse qui sort de tous ses écrits :

A quelle secte de philosophie, à quelle académie, à quelle école a-t-on emprunté de telles objections, ou plutôt des inculpations aussi graves? Il faut l'apprendre à ceux-là même qui sont les agresseurs; car ils ne se doutent pas qu'ils sont les échos d'Averroës et d'Albert-le-Grand. Faisons-leur connaître la philosophie qu'on enseignait au douzième et au treizième siècle.

C'était un dogme de cette philosophie, que nous avons trois âmes ; l'âme végétative, l'âme sensitive et l'âme raisonnable. Ces trois âmes avaient des fonctions particulières, assez bien désignées par leurs noms. L'âme végétative, commune aux animaux et aux plantes, était chargée de tout ce qui regarde le soin du corps : elle présidait à son accroissement, au maintien de la santé, à la guérison des maladies. L'âme sensitive, matérielle comme la végétative, éprouvait exclusivement toutes les sensations : très-peu élevée au-dessus de l'âme des bêtes, elle remplissait des fonctions purement animales, les besoins et les plaisirs du corps étaient son unique partage, et l'absorbaient tout entière; tandis que l'âme raisonnable, d'une nature céleste, rayon émané de la Divinité, substance toute spirituelle, vivait au milieu des idées et dans la con-

templation des essences; elle seule connaissait les principes de la morale et de la religion; elle seule pouvait s'élever jusqu'à Dieu; aussi l'appelait-on quelquefois l'âme divine.

Il y a quelque chose d'ingénieux, de naturel du moins, à avoir ainsi imaginé trois principes différens, quand l'observation semblait offrir dans notre nature trois différentes espèces de phénomènes.

Mais comme chacun de ces trois principes avait son existence indépendante de celle des deux autres, et qu'ils ne communiquaient pas entre eux, on dut s'apercevoir, plus tôt ou plus tard, qu'ils ne rendaient pas raison de ce qui se fait en nous. Des réflexions suggérées par le simple bon sens, montrèrent l'insuffisance de ces hypothèses. L'expérience disait à tous les momens que l'âme raisonnable connaît très-bien ce qui se passe dans l'âme sensitive. Sur quoi portent en effet la plupart des pensées de l'âme raisonnable? à quoi songent habituellement le plus grand nombre des hommes? N'est-ce pas à leurs affaires, à leurs intérêts, à leur santé, à leur bien-être, toutes choses qui sont du ressort de l'âme sensitive?

Il fallut donc renoncer à cette trinité d'âmes, et ne reconnaître qu'une âme unique. Mais que fit-on? l'âme unique eut trois parties distinctes : l'inférieure, qui tenait la place de l'âme végétative; la moyenne qui correspondait à l'âme sensitive; et la plus élevée, qui remplissait les fonctions de l'âme raisonnable.

Ne croit-on pas lire les premiers vers de l'Art poétique d'Horace? « Une belle tête de femme, un assem-

blage bizarre de membres pris de divers animaux, le tout terminé en poisson hideux. »

Telle est la doctrine qui, pendant cinq ou six siècles, fut en honneur dans toute l'Europe. Voilà ce que des professeurs de philosophie ont enseigné à nos pères, jusqu'à l'époque de Bacon; de Bacon, qui a, non pas rejeté, mais adopté cette âme sensitive en même temps que cette âme raisonnable.

Enfin Descartes vint, et, le premier, il traça la ligne qui sépare à jamais le domaine de l'intelligence de celui de la matière : à la matière il laissa le mouvement, et rien que le mouvement : la sensation, comme la pensée, appartint exclusivement à l'âme. Ce grand homme employa toutes les ressources de son génie pour distinguer ce qui, jusqu'à lui, avait été confondu, ou mal démêlé[1]; et, depuis ce moment, aucun vrai philosophe ne s'est écarté de sa doctrine.

Et parce que vous êtes de plus de cent cinquante ans en arrière des lumières de votre siècle, il faut que

1. « La plupart de ceux qui passent pour habiles dans le monde ne « voient que fort confusément la différence essentielle qui est entre « l'esprit et le corps. Saint Augustin même, qui a si bien distingué ces « deux êtres, confesse qu'il a été longtemps sans pouvoir la recon- « naître; et, quoiqu'on doive demeurer d'accord qu'il a mieux expliqué « les propriétés de l'âme et du corps que tous ceux qui l'ont précédé et « qui l'ont suivi jusqu'à notre siècle, néanmoins il serait à souhaiter « qu'il n'eût pas attribué aux corps qui nous environnent toutes les « qualités sensibles que nous apercevons par leur moyen; car, enfin, « elles ne sont pas clairement contenues dans l'idée qu'il avait de la « matière; *de sorte qu'on peut dire avec quelque assurance, qu'on « n'a point assez clairement connu la différence de l'esprit et du « corps que depuis quelques années,* » c'est-à-dire depuis la publication des *Méditations de Descartes.*

(Malebranche, préface de la *Recherche de la Vérité.*)

vous en preniez le droit de m'appeler matérialiste! Qui donc ici mérite ce reproche, ou celui qui ne voyant qu'insensibilité dans la substance corporelle, remonte à une modification spirituelle pour expliquer ce qui se passe dans son âme, ou celui qui, ne craignant pas de faire sentir la matière, est obligé de lui accorder le don de la pensée, et, par conséquent, anéantit l'âme elle-même?

C'en est assez, c'en est trop pour ma juste défense; je m'empresse même d'en retirer ce qui se tourne en récrimination contre vous. Non, je ne vous accuserai pas de matérialisme, quoique le matérialisme soit une suite nécessaire de vos principes; j'aime mieux penser que vous n'avez pas aperçu cette dangereuse conséquence. Mais, en vous excusant de n'avoir pas vu l'erreur où elle est, j'ai le droit de me plaindre que vous l'ayez vue où elle n'est pas.

Après ce que nous ont enseigné Descartes et Malebranche, après les preuves invincibles qui démontrent que la sensation ne peut être la modification que d'une substance spirituelle; quand, à défaut du raisonnement, l'expérience si connue de celui qui souffre dans la main qu'il n'a plus indique avec tant d'évidence que la douleur n'appartient pas au corps, comment est-il possible qu'on s'obstine encore à vouloir faire sentir la matière?

Cette erreur ne tiendrait-elle pas, comme tant d'autres, à quelque confusion de mots? Ne serait-elle pas l'effet d'une méprise de langage?

Le mot impression s'applique au corps et à l'âme; et

quand il s'applique à l'âme, il devient synonyme du mot sensation. On dit que les objets extérieurs font une impression sur nos organes ; on dit aussi qu'ils produisent une impression dans l'âme.

L'impression et la sensation, considérées dans l'âme, sont donc une seule et même chose : la sensation est impression ; l'impression est sensation.

L'habitude une fois prise d'identifier ces deux mots, lorsque nous parlons de l'âme, ne ferait-elle pas que l'on continue à les identifier en parlant du corps, et que l'on confond ainsi l'impression sur l'organe avec la sensation ?

Mais la sensation, vous devriez le savoir, n'est pas l'impression faite sur l'organe ; et je ne puis pas être responsable des opinions répréhensibles qui sont la suite de la confusion de vos idées et des vices de votre langage.

Condillac vient de vous prouver qu'il est spiritualiste : consentira-t-il à l'être jusqu'à l'excès ? Non, sans doute ; il ne ferait jamais une pareille concession : il nous dirait qu'il a cherché à n'être, ni en deçà ni au delà de la vérité ; et que, pour éviter une erreur, il n'a eu garde de se jeter dans une erreur opposée. Toutefois, nous n'en remarquerons pas moins, au sujet de ses vrais sentimens, qu'il est si éloigné du matérialisme, qu'un des auteurs les plus orthodoxes du siècle dernier, un écrivain qui a combattu sans relâche les matérialistes, et qui n'a fait grâce à aucun homme célèbre de son temps, lorsqu'il a vu ou cru voir dans ses

écrits la plus légère atteinte aux dogmes fondamentaux de la religion, l'auteur des *Lettres à un Américain*, s'exprime de la manière suivante, en parlant du *Traité des Sensations*.

« J'ai déjà montré ce qu'on doit penser de ce traité, dans un ouvrage qui paraîtra incessamment. Il est de la dernière importance, à tous égards, de discuter ce livre profond où l'auteur, dont la pénétration est supérieure, a poussé l'analyse de nos sens bien au delà de ses justes bornes. *Il s'y écarte le plus qu'il est possible du matérialisme;* mais il ne sent pas assez que les deux extrémités sont également vicieuses, et qu'il est peut-être plus dangereux pour ceux qui s'obstinent à méconnaître la nature de leur âme, de les pousser dans un spiritualisme universel, que de leur laisser le dogme stupide du matérialisme. »

Observez, je vous prie, que le *Traité des Sensations*, plus que tous les autres ouvrages de Condillac, a servi de prétexte à l'accusation de matérialisme. Sensation, statue : il n'en faut pas davantage à certains esprits pour crier au matérialisme. Si on avait été au delà du titre, si on avait lu seulement les premières pages, on aurait porté un jugement plus équitable.

Vous me dispenserez d'examiner si le *Traité des Sensations* conduit en effet à un spiritualisme universel. Ce n'est pas de quoi il s'agit dans ce moment. Il me suffit d'avoir établi ma première proposition, qui en comprend deux, et même trois. Condillac n'est pas matérialiste ; on a pu dire qu'il exagère le spiritualisme ;

et enfin, ceux qui le condamnent favorisent, sans le savoir, l'opinion dont ils l'accusent.

Venons à la seconde proposition. Condillac dépouille-t-il l'âme de son activité?

Écoutez la lecture des passages suivans, et vous ferez la réponse vous-mêmes.

1° « Plus le contraste des plaisirs et des peines a de vivacité, plus il occasione d'action dans l'âme[1]. »

2° « L'expérience seule suffit pour nous convaincre qu'une grande multitude d'impressions qui se font à la fois, avec le même degré de vivacité, ôte toute action à l'esprit[2].

3° « Le désir n'est donc que l'action des mêmes facultés qu'on attribue à l'entendement[3]. »

4° « Nous verrons comment l'âme acquiert d'un moment à l'autre plus d'activité, et s'élève de connaissances en connaissances[4]. »

5° « Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir : on l'appelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous, ou hors de nous[5]. »

6° « L'esprit est purement passif dans la production des idées simples : il est, au contraire, actif dans la génération des idées complexes[6]. »

1. *Traité des Sensations*, page 9.
2. *Idem*, page 15.
3. *Idem*, page 21.
4. *Idem*, page 22.
5. *Idem*, page 65.
6. *Art de penser*, page 169.

7° « Ce sont les actions de l'âme qui déterminent celles du corps ; et, d'après celles-ci qu'on voit, on juge de celles-là qu'on ne voit pas[1] »

Je pourrais multiplier les citations ; mais celles-ci suffisent pour convaincre l'impartialité qu'aucun philosophe n'a mieux reconnu, plus souvent proclamé l'activité de l'âme.

Et non-seulement Condillac reconnaît cette activité ; il combat ceux qui semblent y porter atteinte. Malebranche avait dit : « J'appelle la faculté ou la capacité qu'a l'âme de recevoir les idées, entendement[2]. »

Condillac le reprend en ces termes : « L'esprit ne forme donc par lui-même aucunes idées ; elles lui viennent toutes faites. Voilà les conséquences qu'on adopte, quand on ne raisonne que d'après des comparaisons ; mais, quand on voudra consulter l'expérience, on verra que l'entendement n'est passif que par rapport aux idées qui viennent immédiatement des sens, et que les autres sont toutes son ouvrage[3]. »

Bien plus, Condillac voit l'activité de l'âme, non-seulement dans la sensation, mais dans la première sensation[4].

Il serait inutile de rappeler que moi-même, en examinant le système de Condillac, j'ai soutenu contre lui que la sensation est essentiellement passive ; car l'objet de cette discussion n'est pas de savoir si Condillac a bien

1. *Logique*, page 55.
2. *Recherche de la Vérité.*
3. *Traité des Systèmes*, page 115.
4. Part. I, leç. III et V.

ou mal raisonné en parlant, soit de la spiritualité, soit de l'activité de l'âme. Condillac est-il spiritualiste? refuse-t-il à l'âme son activité? c'est uniquement à ces deux questions de fait que j'ai voulu répondre; et je pense en avoir dit assez pour vous convaincre. Si pourtant il restait encore quelques doutes, ils seront entièrement dissipés à la prochaine séance.

DIXIÈME LEÇON.

Confirmation de la leçon précédente.

Je vais prouver de nouveau combien est peu fondée, combien est injuste l'imputation de matérialisme qu'on fait à Condillac. On sera disposé à mieux juger de cet excellent esprit, quand on saura jusqu'à quel point il est éloigné d'un sentiment qui ne blesse pas moins la philosophie que la religion ; et les matérialistes qui, ne l'ayant pas lu, ou n'ayant pas su le lire, osent s'en faire un appui, comprendront enfin qu'ils n'eurent jamais, ni dans Malebranche, ni dans Descartes, ni dans saint Augustin, un aussi puissant adversaire. Rappelons en peu de mots quelques-unes des propositions développées dans la leçon précédente.

1° J'ai donné la solution d'un problème qui divisait les métaphysiciens. Il s'agissait de savoir si, au moment où l'âme éprouve une première sensation, elle a la conscience de sa personnalité, de son moi. On était divisé par une équivoque de langage, par des mots à double sens. On peut prétendre, en effet, qu'à une première sensation, l'âme a la conscience de son moi, et qu'elle ne l'a pas; qu'elle le connaît, et qu'elle l'ignore; qu'elle en a le sentiment, et qu'elle ne l'a pas; parce que toutes ces expressions se prennent dans deux acceptions différentes, ou plutôt, parce que la né-

gligence de la plupart des métaphysiciens, et le peu de besoin qu'ils éprouvent de penser et de parler avec précision, laissent tout dans l'incertitude. Nous avons fait observer qu'à une première sensation, l'âme a le sentiment de son existence, mais qu'elle n'en a pas encore l'idée. Le choix, et l'espèce d'opposition de ces deux mots, ont terminé la dispute.

2° J'ai dit qu'avec l'odorat seul, l'âme jouirait de toutes les facultés dont nous jouissons. Ces facultés, il est vrai, s'exerceraient dans un champ très-limité, et de leur action il ne résulterait que des connaissances extrêmement bornées ; mais pour avoir un exercice plus circonscrit, ces facultés n'en seraient pas moins réelles. D'où j'ai tiré l'importante conclusion : que les facultés de l'âme ne dépendent pas, quant à leur existence, de l'organisation du corps.

Et cela pourra vous servir à apprécier l'opinion de ceux qui avancent que plusieurs facultés de l'âme sont dues au toucher. C'est une erreur : plusieurs de nos connaissances, un très-grand nombre, dépendent du toucher ; mais les facultés, non.

3° Condillac, partant de la supposition d'une âme réduite au sens de l'odorat, signale, dès les premières lignes du *Traité des Sensations*, le peu de fondement de la doctrine des matérialistes ; et j'en avais conclu en faveur de sa philosophie qu'elle n'est donc ni matérialiste, ni favorable au matérialisme, comme le lui ont reproché l'ignorance et la légèreté.

Mais l'un d'entre vous ayant affirmé, d'un ton plein d'assurance, que le passage de Condillac ne prouve

rien, ni contre le matérialisme en lui-même, ni contre le matérialisme de l'auteur, je me suis arrêté sur ce que je n'avais dit qu'en passant; et j'ai montré que le matérialiste qui ne veut admettre d'existence que celle des objets qui tombent sous les sens, ressemble à ce roi de Siam qui niait l'existence de la glace, parce qu'il n'avait jamais vu l'eau que dans un état de fluidité.

4° Cette première réponse devait amener la question de fait : Condillac est-il matérialiste? question qui n'est pas un hors-d'œuvre, puisqu'elle vous divise, qu'il s'agit de rectifier une opinion fausse, et que les ouvrages de cet écrivain se trouvant entre les mains de la jeunesse, c'était pour moi une nécessité de constater s'ils renferment ou non une telle erreur.

Afin de convaincre les plus obstinés que rien au monde n'est aussi injuste que l'imputation faite à Condillac, j'ai exposé son système, jusqu'ici mal compris, des facultés de l'entendement, et je l'ai exposé de telle manière qu'il n'y a personne, je pense, qui ne l'ait saisi avec la plus grande facilité.

Alors on a vu qu'un système qui fait sortir de la sensation toutes les facultés de l'âme peut bien manquer de vérité, mais qu'il ne peut favoriser le matérialisme, à moins qu'on n'accorde la sensation à la matière. Ceux donc qui accusent de matérialisme Condillac, parce qu'il fait dériver toutes les facultés de l'âme de la sensation, supposent et admettent que la sensation est une propriété de la matière. Or, attribuer à la matière le sentiment, c'est lui attribuer la pensée : je l'avais déjà dit plus d'une fois, et je ne saurais trop le

redire ; car l'ignorance de cette vérité a occasioné et occasione encore tous les jours plus de mauvaise philosophie que n'en ont jamais produit toutes les rêveries des scolastiques. Condillac, en cela d'accord avec Descartes, Malebranche, et tous les vrais philosophes, ne voit dans la sensation qu'une modification spirituelle d'une substance spirituelle. Par conséquent, toutes les transformations de la sensation sont, dans le système de Condillac, autant de transformations d'une modification spirituelle. Il n'y a donc pas la plus légère apparence de matérialisme dans ce système ; et le matérialisme est tout entier dans l'opinion de ceux qui l'attaquent.

5° Enfin, j'ai mis hors de doute que le reproche fait à Condillac, de nier l'activité de l'âme, est encore moins fondé, s'il est possible, que le reproche de matérialisme.

Voilà, Messieurs, un résumé de la dernière séance ; mais à ces considérations il est facile d'en ajouter de nouvelles qui vous assureront de plus en plus du spiritualisme de Condillac.

Son premier ouvrage est une dissertation sur l'*Existence de Dieu*, qu'il envoya à l'académie de Berlin, dissertation remarquable par deux argumens qu'on ne trouve pas dans les autres auteurs de *théodicée ;* ou, du moins, je ne les y ai pas vus. Condillac réfute d'une manière extrêmement simple le polythéisme, et il donne une preuve nouvelle de la création du monde. Le plus grand nombre des philosophes admettent un Dieu ordonnateur de l'univers. L'harmonie admirable

qui règne sur la terre et dans les cieux force la raison à reconnaître une intelligence suprême qui a tout disposé avec une souveraine sagesse ; mais plusieurs doutaient de la création, ou même ils la niaient. Condillac démontre que la cause qui ordonne ne peut être que la cause même qui a créé.

Le second ouvrage de Condillac, ou plutôt le premier qu'il a donné au public, est l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Quelle est l'idée qu'il y présente avant tout à l'esprit de son lecteur? La voici :

« Soit que nous nous élevions, pour parler métaphoriquement, jusque dans les cieux, soit que nous descendions dans les abîmes, nous ne sortons point de nous-mêmes; et ce n'est jamais que notre propre pensée que nous apercevons. »

Ce début philosophique, je vous le demande, est-il une expression de matérialisme? N'est-il pas, au contraire, l'annonce d'un spiritualisme qui semble exagéré, comme, à l'exemple de l'auteur des *Lettres à un Américain*, pourraient peut-être le lui reprocher ses adversaires, s'ils tiraient leurs argumens des écrits de Condillac et non de quelques préventions aveugles?

Dans le premier chapitre de son *Essai*, etc., Condillac prouve la spiritualité de l'âme, et fait sentir toute la faiblesse des raisonnemens des matérialistes.

Dans son *Traité des Sensations*, le soin qui l'occupe d'abórd, c'est de jeter de la défaveur sur le matérialisme [1].

1 Part. I, leç. VIII et IX.

Dans son *Traité des Animaux*, il combat Buffon qui attribue les sensations à la matière.

Dans sa *Grammaire*, il démontre encore la spiritualité de l'âme.

Dans son *Art de raisonner*, il met en regard ces deux propositions : « Les trois angles d'un triangle égalent deux angles droits ; » « l'âme est une substance inétendue et simple. » Il les démontre l'une et l'autre par des raisonnemens parallèles, et vous force à les admettre toutes deux, ou à les rejeter toutes deux.

Dans sa *Logique*[1], il s'empresse de nous dire : « Les sens ne sont que la cause occasionelle des impressions que les objets font sur nous. C'est l'âme qui sent ; c'est à elle seule que les sensations appartiennent. »

Enfin, Condillac revient tant de fois sur cette question de la simplicité de l'âme, qu'il nous en fatiguerait si nous pouvions jamais nous lasser de contempler dans notre âme l'attribut condition nécessaire de la pensée.

Et à quelle époque montre-t-il cette persévérance opiniâtre? A une époque où c'était le ton de la bonne société, et d'une littérature qui avait usurpé le nom de philosophie, de regarder comme de petits esprits tous ceux qui voulaient aller au delà de ce mot de Voltaire : « Je suis corps, et je pense ; voilà tout ce que je sais. »

L'imputation de matérialisme qu'on fait à Condillac est donc inconcevable : elle l'est au point qu'on ne sait comment la qualifier.

1. Page 6.

Tous les doutes devraient être dissipés ; cependant il reste encore de l'inquiétude.

Le système de Condillac, on veut bien en convenir, n'est pas un système de matérialisme ; mais, dit-on, les conséquences n'en sont-elles pas dangereuses ? et puis, d'où Condillac sait-il que l'âme ne sent, ou, pour employer toutes ses expressions, qu'il n'y a dans l'âme, sensation ou sentiment, ou perception, ou conscience, que par le moyen du corps ? Ne ferait-on pas mieux de s'arrêter à l'opinion que l'âme sent par sa propre nature, que le sentiment est inséparable de son existence ?

Je répondrai d'abord aux dernières questions.

Comme le sentiment actuel ne peut rien nous apprendre sur l'état d'une âme qui serait supposée exister avant d'être unie à un corps, et comme la mémoire ne remonte pas jusqu'aux premiers momens de notre existence, nous ne saurions avoir ici de certitude absolue ; mais si la certitude absolue nous manque, de puissantes raisons nous autorisent à penser que l'âme ne sent qu'à l'occasion du corps. Cette opinion est celle du plus grand nombre des philosophes et du plus grand nombre des théologiens.

L'âme humaine, disent-ils, étant destinée, par son union avec le corps, à former un homme, n'existe, n'est créée qu'au moment de cette union, en vertu de laquelle elle sent et elle se sent aussitôt : or, pourquoi Dieu lui aurait-il donné, indépendamment du corps, le sentiment qu'il va lui donner à l'occasion du corps ?

Aussi, avant Descartes et depuis Locke, a-t-on en-

seigné généralement (excepté dans l'école de Leibnitz qui a suivi Descartes) que l'âme est primitivement comme une table rase, sur laquelle aucun caractère n'est empreint.

Mais peut-être a-t-on eu tort de part et d'autre. Il valait mieux imiter celui qui a écrit les lignes suivantes :

« Personne ne peut dire : Il m'est évident que je me suis senti, lorsque mon âme n'avait encore reçu aucune sensation. »

« On ne serait pas plus fondé à dire : Il m'est évi- que je ne me sentais pas, lorsque mon corps n'avait encore fait aucune impression sur mon âme. »

Quel est, me demanderez-vous, le sage qui n'ose prononcer que l'âme soit privée de tout sentiment, avant son union avec le corps, et qui donne une telle leçon de réserve aux philosophes? C'est celui-là même qu'on accuse de matérialisme, c'est Condillac[1].

Les conséquences du système de Condillac sont dangereuses ?

Est-on d'accord avec soi-même lorsqu'on admet un principe, et qu'on en trouve les conséquences dangereuses? un principe renferme toutes ses conséquences. Si une seule était fausse, le principe serait faux. Une proposition fausse à la suite d'un principe vrai n'en est pas une conséquence : ce sont deux propositions à côté l'une de l'autre, placées comme deux pierres contiguës, par juxta-position. Toutes les conséquences sortent d'un principe, comme la tige, les branches et les rameaux sortent d'un germe fécond.

1. *Art de raisonner*, page 70.

D'un principe vrai, tout est vrai, je veux dire tout ce qui en dérive : et la vérité engendre nécessairement la vérité, comme l'erreur engendre l'erreur.

On voit la faiblesse de ces objections, et peut-être aurait-on le droit de nous reprocher de nous y être arrêté trop longtemps.

Comment donc, encore une fois, se peut-il qu'on ait fait à Condillac l'injuste réputation de matérialiste?

Que voulez-vous que je réponde? c'est bien ici le cas de dire, *habent sua fata libelli.* On a fait à Condillac la réputation de matérialiste, comme on fit à Descartes celle d'athée. Ce grand homme s'enferma, s'enterra, pendant douze ans, dans une retraite de la Hollande, pour méditer les preuves de l'existence de Dieu, et de la spiritualité de l'âme. Ses *Méditations*, si longtemps travaillées, parurent enfin. Quelle fut la récompense de tant de veilles ? quel témoignage reçut-il, pour avoir consacré sa vie à prouver les plus importantes de toutes les vérités? On publia qu'il était un athée.

Qu'après un tel exemple, les hommes dont la destinée est d'éclairer les siècles, ne se plaignent pas de l'injustice et de l'ingratitude de leurs contemporains!

Il faut dire à ceux d'entre vous qui pourraient l'ignorer, qu'avant la révolution, il y a trente ou quarante ans, presque tous les professeurs de philosophie de Paris enseignaient Condillac; et cependant la mémoire de la fameuse thèse de l'abbé de Prades était toute récente. Cette thèse, accusée de matérialisme et condamnée par la Sorbonne, n'empêcha pas les pro-

fesseurs de continuer leur enseignement : preuve qu'on le jugeait irrépréhensible.

Et, si nous remontons à des époques antérieures, croyez-vous trouver en Sorbonne, au Collége de France, une doctrine opposée à la doctrine qu'a professée Condillac? Croyez-vous que les idées innées eussent prévalu, et que l'on fût bien décidé pour une philosophie qui ne veut pas que toutes nos connaissances dérivent des sensations?

Mais on sait que, pour sauver la philosophie d'Aristote des invasions du cartésianisme qui avait réussi dans le monde, et qui essayait de pénétrer dans quelques écoles, l'université de Paris sollicita du Parlement un arrêt pour proscrire tout ce qui tendait à renverser l'axiome : *rien n'est dans l'entendement qui n'ait été auparavant dans les sens.*

Il y a plus : Descartes mourut en 1650. Apprenez ce qu'on enseignait à Paris, soixante-six ans après, en 1716. Voici, Messieurs, un ouvrage composé par Michel Morus, professeur de philosophie latine et grecque au Collége de France. Il est précédé d'une lettre à l'abbé de Pardaillan, chanoine de Notre-Dame, et d'une préface adressée au doyen et à tous ses collègues. L'ouvrage, intitulé : *Vera sciendi methodus*, est écrit en forme de dialogue, et l'on trouve à la dixième page la question suivante :

Demande. « Que pensez-vous des idées innées, et en particulier de celle de Dieu et de celle de la vérité[1]? »

1. *Quid ergò censes de innatis nobis ideis, Dei præsertim et veri?*

Réponse. « Aucune idée n'est innée ; l'âme, au moment de son union avec le corps, est une vraie table rase ; et ceux qui ont imaginé ces idées innées ignorent complétement ce que c'est que le sens, ce que c'est que l'âme, et ce que c'est que les idées [1]. »

Ce Morus, homme d'esprit d'ailleurs, est si courroucé contre Descartes et contre ses disciples, que, dans la préface (qu'il n'aurait pas adressée à ses collègues, s'ils n'avaient partagé ses sentimens), il dit, en parlant des innovations produites par la nouvelle philosophie : « Qu'il fallait faire justice de tous ces novateurs, non pas avec des argumens, mais avec des verges [2].

Je crois, en vérité, que le cartésianisme n'a jamais pénétré dans les écoles de Paris. Jusqu'à la régence, on continue d'enseigner Aristote; un peu plus tard, on enseigne Locke et bientôt après Condillac. Les jésuites, vous l'imaginez bien, n'avaient garde de professer une philosophie qui avait été adoptée par Port-Royal. A quelle époque donc a-t-on enseigné Descartes?

Voulons-nous bien faire? Ne soyons ni à Descartes, ni à Locke, ni à Malebranche, ni à Leibnitz : soyons à la vérité, si nous pouvons; et si nous ne sommes pas assez heureux pour la trouver de nous-mêmes, aidons-nous de tous ceux qui l'ont cherchée avant nous.

Étudions Descartes, et apprenons de lui à douter plus qu'il ne l'a fait. Ce grand homme, on doit le dire,

1. *Nullæ sunt; et vera* tabula rasa *est mens nostra, cum primùm infunditur ; eæque ideæ innatæ ab iis fictæ sunt qui nullam omninò, nec sensûs, nec mentis, nec ideæ, notionem habuerunt.*

2. *Eò usquè processit effrænis illa fingendi licentia, verberibus certè potiùs quàm verbis castiganda.*

a régénéré, en quelque manière, l'esprit humain, lorsqu'il l'a averti de la nécessité de revenir sur tous les jugemens portés dès l'enfance; lorsqu'il lui a ordonné de résister aux mouvemens irréfléchis de l'habitude et aux illusions des sens; lorsqu'il nous a appris à soumettre les préjugés à la raison, à nous méfier de la raison elle-même, et surtout lorsqu'il a mis ses conseils en pratique dans la première partie de sa *Méthode*, et dans plusieurs endroits de ses *Méditations*. Mais quand il en vient à l'explication du monde physique, il semble oublier toute sa sagesse. Lui qui doutait de tout, il n'y a qu'un moment, ne doute plus de rien : il sait comment se forment les minéraux, les végétaux, les animaux : il connaît la nature de l'air, de l'eau, du feu; il explique la foudre, l'aimant, et une infinité de choses que la physique et la chimie, qui depuis ont fait tant de progrès, n'ont pas encore expliquées, et beaucoup d'autres que probablement elles n'expliqueront jamais. Enfin il écrit cette étrange phrase, vers la fin de ses *Principes* : « Il n'y a aucun phénomène en la nature dont l'explication ait été omise en ce Traité. »

Lisez Malebranche : aimez sa manière d'écrire; admirez la sagacité avec laquelle il démêle les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur; mais quand il se perdra dans sa vision en Dieu, vous serez libres de l'abandonner; et cependant, gardez-vous de croire qu'il soit réfuté par ce vers si connu :

« Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou. »

Lisez Leibnitz; et quelque jugement que vous portiez

sur les *monades*, vous vous sentirez obligés de convenir que ce système est fort ingénieux.

Étudiez Locke : prenez de lui l'habitude de vous rendre compte de vos idées, de ne pas vous laisser éblouir par des métaphores et tromper par des équivoques de langage ; mais effacez les lignes où il dit que la toute puissance divine pourrait accorder la pensée à la matière, comme si la toute puissance pouvait changer la nature des choses.

Étudiez Condillac ; et si quelques-unes de ses propositions vous semblent ou paradoxales ou mal appuyées, faites, si j'ose le dire, comme j'ai fait moi-même. Je l'adopte, quand je trouve qu'il énonce des vérités utiles ; je l'abandonne, quand il me paraît s'écarter de la bonne méthode, qu'il apprend à connaître mieux que personne.

Après tout, un cours de philosophie doit mettre les jeunes gens qui l'auront suivi avec quelque fruit en état de profiter des livres mêmes qui laisseraient craindre quelque danger entre les mains de ceux dont l'esprit n'est accoutumé qu'à des lectures purement littéraires. Le discernement, que donne une étude bien faite de la métaphysique et de la logique, empêche de confondre les principes vrais avec les principes faux, les conséquences rigoureuses avec les conséquences mal déduites. Heureusement, presque tous les ouvrages de philosophie que nous devons aux hommes supérieurs, contiennent des idées à la fois saines et justes. Les ouvrages qu'on appelle dangereux sont, d'ordinaire, la production d'esprits médiocres : ils sont sans attrait pour la curiosité, autant que pour la raison et le goût.

ONZIÈME LEÇON.

Définition de la métaphysique.

Voici encore une leçon qui m'est commandée par des questions que l'on m'adresse; et je ne dois pas craindre que mon cours de philosophie en soit plus mal ordonné. Comme vos questions se rapportent toujours à ce qui vient d'être dit, il faut bien que, mes réponses, si elles ont quelque justesse, soient en harmonie ave ce que j'ai enseigné précédemment. Ainsi tout écart m'est défendu, et c'est à vous que je le dois.

La question à laquelle on veut que je réponde aujourd'hui paraît cependant faire exception. Elle ne tient pas à la dernière leçon, plus qu'à une autre; elle tient à toutes également ; elle sort de toutes les idées que nous avons soumises à la discussion, et même de toutes celles que nous pourrons y soumettre. On demande si nous faisons de la métaphysique ; on demande ce que c'est que la métaphysique.

Pour définir la métaphysique, je n'aurais besoin que de deux mots : les définitions n'en veulent pas davantage; il ne leur faut en effet qu'un *genre* et une *différence*. Toutefois, ces deux mots pouvant n'être pas bien compris, seraient ici de trop, malgré le laconisme de ma réponse. Je définirai la métaphysique, mais seulement lorsque la définition aura été préparée.

Faisons-nous de la métaphysique ?

Je cherche à m'expliquer le motif d'une question pareille. Comme, dans bien des têtes, les mots métaphysique, obscurité, difficulté, se trouvent confondus, il se pourrait que, si j'ai quelquefois eu le bonheur de m'exprimer avec clarté, on ait cru entendre autre chose que de la métaphysique : je serais heureux de vous avoir causé une telle surprise. Métaphysique, analyse, facilité, lumière, sont des mots qu'il faut prendre l'habitude d'associer. Lorsque vous me verrez engagé dans une discussion obscure, fatigante, dites sans balancer : Voilà de la mauvaise métaphysique. Dites mieux : Ce n'est pas là de la métaphysique.

Mais qu'est-ce donc que la métaphysique ?

Bientôt on demandera qu'est-ce que la logique? Qu'est-ce que la morale? Qu'est-ce que la philosophie? Ailleurs on demande: Qu'est-ce que l'éloquence? Qu'est-ce que la poésie? Qu'est-ce qu'une idylle? En quoi son essence diffère-t-elle de l'essence d'une églogue? Le Télémaque est-il un poème, est-il un roman?

Ce sont là des questions telles qu'on en fait tous les jours, telles qu'en proposent souvent les sociétés littéraires.

Le but principal de cette leçon est moins de vous dire ce que c'est que la métaphysique, d'en déterminer l'idée, que de vous prémunir contre cette habitude universelle de questionner, contre cette impatience de voir défini ce qu'il n'est pas encore temps de définir.

Ecoutons d'abord les définitions qu'on donne dans le monde, je parle du monde où nous vivons, du monde des académies.

J'aperçois un groupe d'étudians qui disputent, avec tout le feu de leur âge, sur la nature, sur l'essence de la métaphysique : autant de têtes, autant de définitions. Voici quelques-unes de ces définitions :

La métaphysique est la science des esprits.

La métaphysique est la science de ce qu'il y a de plus général dans tous les êtres. Elle traite des corps, comme des esprits ; elle s'occupe de la nature des substances, des modes, des accidens. Toute science a sa métaphysique ; tout est du ressort de la métaphysique.

La métaphysique est la science des sciences.

La métaphysique est la science des causes premières, la science de la raison des choses.

La métaphysique, c'est l'ontologie, ou la science de l'être.

La métaphysique embrasse l'ontologie, la psychologie, la théodicée et même la cosmologie.

La métaphysique est la science du possible, en tant que possible.

La métaphysique est la science de l'absolu, de l'inconditionnel, etc.

On croira sans peine que nos définisseurs ne sont pas près d'être d'accord. Laissons-les disputer à leur aise, et passons d'un autre côté.

Ici, ce sont des hommes graves, qui sont divisés sur l'essence de la philosophie.

La philosophie, dit le premier, est l'amour de la sagesse : autrefois même, c'était la sagesse ; mais on sentit promptement qu'il n'est pas aussi facile de posséder la sagesse que de l'aimer : on se borna donc à

cette définition. Je la trouve assez belle, et je l'adopte.

La philosophie, dit un second, est bien autre chose que l'amour de la sagesse. L'amour est un pur sentiment, une simple affection; et la philosophie ne s'adresse pas seulement au cœur, elle parle à l'intelligence, à la raison. La philosophie, comme l'a très-bien dit un ancien, est la science des choses divines et humaines.

Eh ! qui pourra se croire philosophe, s'écrie un troisième, si, pour mériter ce nom, il faut embrasser dans ses connaissances et la terre et les cieux? Voici ma définition : La philosophie est une science qui nous montre les effets dans leurs causes, et les causes dans leurs effets. J'ignore si elle est d'un ancien ou d'un moderne, mais je la préfère à toute autre.

Assistons à un nouveau débat. Il s'agit de la logique.

L'un veut que la logique soit l'art de raisonner. Mauvaise, très-mauvaise définition, dit son voisin ; la logique ne se borne pas au raisonnement : elle comprend dans ses règles les idées, le jugement, la réflexion, l'imagination, la méthode, enfin tout ce qu'on appelle opérations de l'esprit. La logique est l'art de penser, voilà sa véritable définition.

Est-il permis, reprend un autre, de dégrader à ce point la logique et les logiciens? Ignorez-vous que le logicien pose des axiomes, d'après lesquels il fait ses démonstrations dont il tire des corollaires ? Cette marche est celle du savant. La logique n'est donc pas l'art de raisonner, elle n'est pas l'art de penser, elle n'est pas un art ; elle est une véritable science.

Plus loin on argumente pour et contre la liberté. C'est le pouvoir de faire ce qu'on veut ; c'est le pouvoir de choisir entre deux contradictoires ; c'est le pouvoir de choisir entre deux contraires ; c'est la spontanéité ; c'est l'activité ; c'est la volonté ; c'est l'exemption de toute crainte ; c'est un état d'indifférence parfaite, etc.

Voilà, messieurs, une image et une faible image de ce qu'on voit tous les jours, de ce qu'on a vu dans tous les temps, et de ce que, j'en ai bien peur, on verra après nous.

Vous avez entendu les réponses des autres ; j'essaierai tout à l'heure de donner la mienne. Veuillez ne pas vous impatienter, si je la fais précéder de quelques réflexions, qui ne s'appliqueront pas seulement à la définition de la métaphysique, mais que vous pourrez appliquer au plus grand nombre des définitions.

Qu'est-ce que la métaphysique?

Celui qui me fait cette question étant censé ignorer ce que c'est que la métaphysique, ce mot n'est pour lui qu'un mot sans idée, sans objet ; et l'on me demande quelle est l'idée, quel est l'objet, quelle est la chose enfin qui, dans l'esprit ou hors de l'esprit, correspond à ce mot métaphysique?

Si vous demandiez ce que c'est qu'un être dont les qualités tombent sous les sens, je pourrais vous répondre : je pourrais vous dire, par exemple, ce que c'est qu'un édifice, un arbre, un fruit, que vous ne connaîtriez pas et que je connaîtrais ; je pourrais vous dire ce que c'est qu'une machine, un instrument de musique, vous décrire leur forme, etc.

Si même vous me demandiez ce que c'est que l'âme ou quelqu'une de ses facultés, ce que c'est que Dieu ou quelqu'un de ses attributs, je pourrais faire une réponse; car enfin je comprendrais la question.

Je la comprendrais encore si vous me demandiez ce que c'est que la métaphysique de Platon, ou d'Aristote, ou de Descartes, ou de Locke.

Toutes les fois qu'à un mot dont vous demanderez l'explication, correspondra une idée, ou un objet quel qu'il soit, on pourra ne pas rester muet; mais qu'y a t-il sous le mot métaphysique?

Si nous étions convenus d'imposer ce nom à quelque objet, à quelque idée ou à quelque réunion d'idées, il suffirait, pour donner une réponse, de rappeler cet objet, ces idées : nous n'avons pas fait cette convention; une réponse n'est pas possible encore.

Métaphysique, au moment où nous commençons la discussion, n'est absolument qu'un mot, et ne peut être qu'un mot : dès-lors, la question que vous me faites se résout nécessairement en une des trois suivantes : Qu'est-ce qu'on entend par ce mot? ou, qu'est-ce qu'on doit entendre? ou, qu'est-ce que vous entendez?

Qu'est-ce qu'on entend? Vous venez de le voir; et vous devez être persuadés qu'il est peu de mots, dans la langue de la philosophie, sur lesquels on soit moins d'accord. La question est donc insoluble, si vous ne voulez qu'une seule définition [1].

1. Part. I, leç. XII.

Mais, que doit-on entendre? Je réponds qu'il n'y a aucune autorité qui l'ait décidé : il n'y en a aucune qui ait cru même être en droit de le faire. On ne peut donc pas dire qu'on doive entendre par métaphysique telle ou telle chose. Ainsi cette seconde question est mise à l'écart.

Reste la troisième : vous me demandez ce que j'entends par métaphysique; et vous désirez, je pense, connaître les motifs qui m'ont porté à mettre sous ce mot telle idée au lieu de telle autre. Ce n'est point, en effet, par caprice que j'ai dû me déterminer. Il faudrait, quand vous aurez appris quelle idée j'attache à ce mot, que vous y trouvassiez ce que vous avez aperçu de commun et de plus général dans les définitions, d'ailleurs si diverses, que vous avez entendues, et, autant qu'il se pourrait, l'acception que lui ont donnée les hommes de génie qui ont écrit sur la métaphysique; car, enfin, il ne doit y avoir sous les mots que ce que les meilleurs esprits se sont accordés à y mettre.

Je puis répondre à cette troisième question, et vous enseigner, en même temps, le moyen de sortir d'un labyrinthe de mots, dans lequel il est difficile de ne pas s'égarer.

Le moyen que je vais indiquer est très-simple; il consiste à saisir la différence qui se trouve entre une proposition qui définit et une proposition qui ne définit pas.

Une proposition, ou un jugement, se forme par le rapprochement et la liaison de deux termes. Dieu est bon : voilà une proposition. Le sucre est doux : voilà

une proposition. Un triangle est une surface terminée par trois lignes : voilà encore une proposition.

On voit que toute proposition est composée de deux termes ou membres, plus du signe de leur liaison ; et il faut savoir que le premier terme, Dieu, dans l'exemple Dieu est bon, s'appelle le sujet ; que le second terme, bon, s'appelle l'attribut, et que le signe de leur liaison, est, s'appelle le verbe.

Or, l'attribut d'une proposition peut avoir avec le sujet deux rapports différens Dans l'exemple le sucre est doux, l'idée de l'attribut n'est pas la même que celle du sujet : l'idée de sucre comprend plusieurs idées partielles, la forme, la pesanteur, la couleur, le goût, etc. ; au lieu que l'idée de doux est une idée simple, une idée unique. Mais, dans l'exemple un triangle est une surface terminée par trois lignes, l'idée de l'attribut, surface terminée par trois lignes, est la même que celle du sujet, triangle.

Lorsque, dans une proposition, l'idée de l'attribut est la même que celle du sujet, alors la proposition peut bien n'être pas encore une définition, comme dans *trois* est *la moitié de six* : car ce n'est pas la moitié de six qui est la définition de trois, c'est deux et un ; mais il faut, si l'on veut avoir une définition, que l'idée de l'attribut soit la même que celle du sujet, et il faut en même temps que le sujet soit le nom de l'attribut : trois est le nom de *deux* et *un*.

Il y a donc une différence très-remarquable entre une simple proposition et une proposition qui définit. Dans la première, « le sucre est doux », on a deux

idées distinctes : l'idée de sucre et celle de doux. Dans la seconde, « un triangle est une surface terminée par trois lignes », on n'a pas deux idées ; on n'en a qu'une seule, qui est exprimée, dans le sujet, par un seul mot, et, dans l'attribut, par un assemblage de mots ; le sujet est le nom de l'attribut, ou de la chose signifiée par l'attribut ; le mot triangle, sujet de la définition, est le nom d'une surface terminée par trois lignes.

Si l'on perd de vue que, dans la proposition qui définit, il n'y a qu'une seule idée exprimée de deux manières différentes ; si l'on suppose une première idée sous le sujet, et une seconde idée, distincte de la première, sous l'attribut, on tombera nécessairement dans des disputes interminables. Citons un exemple célèbre ; les premières lignes de l'*Esprit des Lois* vont nous le fournir :

« Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. » On a fait et l'on fait encore deux critiques bien différentes de cette proposition.

Les uns disent avec Bonnet : Les lois ne sont pas des rapports, elles sont le résultat des rapports ; et l'on cherche à prouver que Montesquieu s'est mépris sur la nature des lois. D'autres veulent que les lois ne soient ni des rapports ni le résultat des rapports ; elles sont, disent-ils, les causes des rapports, les rapports n'existant qu'en vertu des lois.

Ces critiques, et toutes les critiques semblables, portent à faux ; et l'oubli seul des premieres règles de

la logique a permis de les faire; car, enfin, Montesquieu pouvait répondre :

J'ai commencé mon ouvrage par une définition ; « Les lois sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses », est une proposition qui signifie qu'aux rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses, je donne le nom de lois. Accusez-moi, si vous voulez, de ne pas bien parler ma langue ; mais ne dites pas que les lois ne sont pas des rapports, etc. : car, c'est dire que l'idée du sujet de ma définition est différente de l'idée de l'attribut ; c'est supposer qu'il peut y avoir deux idées dans une définition ; c'est ignorer ce que c'est qu'une définition, et en quoi elle diffère d'une simple proposition.

On pouvait faire une critique mieux fondée, on pouvait dire à Montesquieu : Votre définition est inattaquable, sans doute, comme le sont toutes les définitions ; car chacun est le maître d'appeler les choses du nom qu'il lui plaît. Mais en vous réservant un droit qui ne peut être refusé à personne, et que vous avez plus que tout autre, vous devez au moins faire connaître les choses que vous nommez. Or, vous donnez le nom de lois aux rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. Avons-nous une idée bien claire de tout ce qu'il y a sous ces mots? Vous faites une appellation pour désigner ce que nous ne connaissons pas : autant vaudrait presque donner un nom à un assemblage de cinq ou six mots d'une langue inconnue. L'homme de génie est soumis à une obligation commune à tous ceux qui parlent ou qui écrivent pour

être compris, celle de nous conduire de ce que nous savons à ce que nous ignorons; et vous nous menez ici à une inconnue, qui est la loi, par quatre ou cinq inconnues, rapports, nécessité, dérivation, nature, chose.

Cette critique est plus juste que toutes celles qu'on a faites à Montesquieu : elle est même la seule qu'on puisse lui faire, si, en effet, la première phrase de l'*Esprit des Lois* est une définition; or elle est une définition : qu'on y pense un moment, on n'en doutera pas.

Après ces éclaircissemens, voyons s'il nous sera possible de définir la métaphysique.

Vous savez ce que c'est que l'analyse; vous savez à quelles conditions on peut se flatter d'obtenir des connaissances exactes. L'opération à laquelle nous avons donné le nom d'analyse comprend trois opérations correspondantes aux trois facultés de l'entendement : 1° Il faut que nous ayons des idées précises de toutes les parties, ou de toutes les qualités, ou de tous les points de vue d'un objet; et ces idées, on les acquiert par l'observation, par l'expérience, par l'attention; 2° Il ne suffit pas de connaître les choses dans un état d'isolement : il faut avoir aperçu les rapports qui les font dépendre les unes des autres; et c'est la comparaison qui nous donne ces rapports; 3° Enfin, tout doit se rattacher à une idée fondamentale, à un principe; et c'est le raisonnement qui nous conduit à ce principe, et qui s'y arrête.

Vous savez tout cela : nous l'avons dit tant de fois,

vous en avez tant vu d'exemples, qu'il ne reste pas la moindre incertitude; mais un chose à laquelle il est possible que vous n'ayez jamais réfléchi, quoique vous l'ayez souvent pratiquée, c'est qu'une seule et même idée peut quelquefois être exprimée d'un nombre indéfini de manières, de dix, de vingt, de mille.

De combien de manières, toutes au fond la même, ne pourrait-on pas définir l'analyse! Certainement il me serait facile de vous présenter l'idée de l'analyse sous une douzaine de formes ou d'expressions diverses; et, si je trouvais une forme nouvelle, j'aurais acquis un nouveau degré d'instruction, parce que j'aurais aperçu mon objet sous un nouveau point de vue.

Essayons quelques unes de ces manières différentes de dire une même chose.

1° L'analyse est une opération qui se compose de trois opérations; par la première, on étudie avec soin toutes les qualités d'un objet; par la seconde, on s'attache à découvrir les rapports qui lient ces qualités; par la troisième, on est conduit au principe d'où tout dérive; ou, pour abréger, l'analyse décompose, lie et unit; entendant par le mot unir, rendre *un :* le principe, en effet, ramène tout à l'unité.

2° L'analyse consiste à observer successivement et avec ordre; car, observer successivement et avec ordre, c'est étudier les qualités les unes après les autres, et les lier, ou les ordonner. L'ordre est parfait, si la liaison remonte jusqu'au principe.

Ainsi donc, en disant : analyser, c'est observer successivement et avec ordre, je répète avec d'autres

termes ce que d'abord j'avais dit, en faisant l'énumération des trois opérations partielles dont la réunion forme l'opération complète de l'analyse.

Et même je puis dire plus brièvement : analyser, c'est observer avec ordre ; et supprimer le mot successivement comme inutile : car on n'observe pas, ou du moins on ne peut que mal observer plusieurs choses à la fois.

Voilà donc deux manières de présenter l'idée que nous nous faisons de l'analyse :

1° Analyser, c'est décomposer, lier et unir ;

2° Analyser, c'est observer avec ordre.

Essayons d'autres manières.

L'analyse, d'un nombre plus ou moins considérable de parties bien connues et bien liées, remonte à leur principe, à leur origine.

L'analyse, nous fait observer et connaître les idées, séparément, dans leur liaison et dans leur principe.

L'analyse, nous fait observer les idées dans leur principe, dans la manière dont elles dérivent de ce principe, et successivement les unes des autres.

L'analyse, nous fait observer les idées dans leur origine et dans leur génération.

L'analyse, nous fait observer l'origine et la génération des idées.

Ici, la vraie définition de la métaphysique est bien près de nous.

Puisque l'analyse fait observer l'origine et la génération des idées, elle donne ou elle entretient une double habitude, celle de remonter à l'origine des

idées et celle de redescendre de cette origine aux idées qui en dérivent.

Or, l'habitude de remonter à l'origine des idées, aux principes, est une habitude métaphysique, et celle qui nous porte à observer la dérivation, la filiation, la déduction des idées, est une habitude logique.

Qu'est-ce donc, enfin, que la métaphysique? c'est l'analyse lorsqu'elle remonte à l'origine des idées.

Qu'est-ce que la logique? c'est l'analyse lorsqu'elle a pour objet la déduction des idées.

La métaphysique est la science des principes; la logique, la science des conséquences.

Voilà deux définitions pour une qu'on m'avait demandée; elles sont claires, fondées sur la nature de l'esprit et sur la manière dont il opère. On ne leur fera pas le reproche d'être arbitraires, comme on a le droit de le faire à la plupart des définitions; et on les trouvera conformes à ce que nous enseignent les plus grands philosophes.

La métaphysique, dit Bacon, n'est pas cette subtilité pointilleuse qui s'évanouit dans ces dissections à l'infini : c'est la science des principes.

La métaphysique, telle que Descartes la conçoit, renferme les principes de la connaissance : toute la philosophie est comme un arbre dont les racines sont la métaphysique.

Malebranche ne s'en formait pas une autre idée. « Par la métaphysique, dit-il, je n'entends pas ces considérations abstraites de quelques propriétés imaginaires, dont le principal usage est de fournir à ceux qui veulent

disputer de quoi disputer sans fin. J'entends par cette science les vérités qui peuvent servir de principe aux sciences particulières. »

Mais, direz-vous peut-être, si la métaphysique n'est que la science des principes, des idées premières, on ne sait donc pas grand'chose quand on ne sait que la métaphysique ?

Voici ma réponse :

Pour des êtres doués de raison, il n'y a de savoir proprement dit, que celui qui leur vient de la métaphysique, soit que la métaphysique le donne d'elle-même, soit qu'il faille le lui demander ; car il y a deux métaphysiques, de même qu'il y a deux logiques : la métaphysique naturelle et la métaphysique artificielle ; l'une innée, si on peut le dire ; l'autre, acquise par la réflexion.

Tout ce que l'homme connaît, tout ce qu'il peut connaître, se trouve dans quelques notions primitives et dans les conséquences innombrables qui découlent de ces notions. Les conséquences, même les plus justes en elles-mêmes, que nous ne verrions pas évidemment sortir de principes évidens, ne sauraient être considérées par nous comme de vraies connaissances, car la vérité des conséquences n'est que d'emprunt ; les principes, seuls, brillent d'une lumière qui leur est propre.

La métaphysique mérite donc qu'on lui donne quelques momens ; elle mérite qu'on lui donne toute la vie, si toute la vie on veut perfectionner sa raison. C'est savoir quelque chose, n'en doutez pas, c'est savoir beaucoup que de s'en être occupé avec fruit.

Métaphysique, origine des connaissances, principes des sciences, commencement des sciences, élémens des sciences : toutes expressions à peu près synonymes, qui nous avertissent de la nécessité de bien commencer, de bien faire nos premières idées, idées sans lesquelles rien ne peut être bien connu, rien ne peut être certain.

Les élémens des sciences ! voilà notre premier besoin. Voilà ce que trop rarement nous ont donné les hommes de génie qui avaient le mieux observé leur esprit ; et voilà pourtant ce que prétendent nous donner tous les jours des hommes qui font gloire d'ignorer ou même de mépriser la métaphysique. S'ils connaissaient la valeur des mots que leur bouche prononce, s'ils comprenaient la langue qu'ils parlent, ils seraient plus réservés dans l'emploi du mot élémens ; ils s'abstiendraient, par modestie, de le placer à la tête de leurs ouvrages. Mais quoi ! c'est par modestie qu'ils se disent auteurs élémentaires.

DOUZIÈME LEÇON.

Des définitions par le genre et par la différence.

La question qu'on m'avait adressée : *Qu'est-ce que la métaphysique?* m'a obligé de parler des définitions ; mais je n'en ai dit que ce qui était indispensable pour faire comprendre ma réponse. On désire que j'ajoute de nouvelles réflexions, que j'entre dans quelques détails. On entrevoit qu'un bon traité sur les définitions préviendrait la plupart de ces vaines disputes, dont je vous ai rendus comme témoins à la dernière séance. On voit que l'indétermination des mots, qui déjà suppose l'indétermination des idées, ne peut nous conduire qu'à des idées toujours plus mal déterminées, jusqu'à ce qu'enfin, ne sachant plus ni ce que les autres ont pensé, ni ce que nous pensons nous-mêmes, nous tombions, ou dans un funeste découragement, ou dans le mépris de ce qui se refuse à nos recherches ; également injustes, et envers nous-mêmes, et envers la philosophie.

Dans l'étude des sciences physiques, où la réalité matérielle de l'objet nous force à nous appuyer continuellement sur les choses, l'esprit, en opérant sur les mots et sur les idées, opère en quelque manière sur les choses elles-mêmes. Dans les sciences métaphysiques, au contraire, où l'objet ne tombe pas sous les

sens, cet objet nous échappe facilement, et nous sommes exposés à opérer sur des idées sans modèle. Alors nous n'avons plus, à proprement parler, des idées : il ne nous reste que des signes ; ou, pour mieux dire, nous n'avons ni idées, ni signes, puisque les mots ne portant plus rien à l'esprit, ont cessé d'être des signes ; et, comme dans nos raisonnemens nous ne pouvons aller que des idées aux mots ou des mots aux idées, il se trouve que, manquant d'idées, ou nous n'allons pas, ou, si nous allons, nous sommes aussitôt arrêtés ; à moins qu'il ne nous suffise d'aller des mots aux mots, comme il n'arrive que trop souvent.

Si nous avions la sagesse de n'admettre les mots dans notre mémoire qu'après nous être assurés des idées qu'ils sont destinés à réveiller, le souvenir et l'emploi des mots seraient le souvenir et l'emploi des idées elles-mêmes : la lumière ne nous abandonnerait jamais, et l'évidence marcherait nécessairement avec le discours.

Mais, si nous avons contracté la malheureuse et presque incorrigible habitude d'aller des mots aux idées ; si nous nous flattons de trouver la vérité, en appuyant nos raisonnemens sur des principes, des définitions, des propositions générales, des axiomes, que nous n'ayons pas vérifiés avec soin, et qui peuvent être, ou obscurs, ou équivoques, ou entièrement faux ; nous ne pouvons, en partant ainsi des ténèbres, que nous enfoncer dans des ténèbres toujours plus épaisses.

Cette confiance aveugle en des mots qui nous trompent, et qui ne peuvent nous mener qu'à d'autres mots qui nous tromperont également, est dans tous les es-

prits : elle est universelle ; et comment ne le serait-elle pas lorsque tous, ayant appris à parler avant de savoir penser, presque tous connaissant la plupart des termes des sciences avant d'en avoir les idées, c'est nous faire violence que d'intervertir une habitude qui est devenue une seconde nature ?

Une grande surveillance nous est donc nécessaire pour ne pas céder à ce penchant qui nous entraîne avec autant de force que de facilité. Lorsqu'il se présentera un mot d'une valeur suspecte, gardons-nous de le laisser entrer dans nos discours : il rendrait tout suspect. L'esprit, mal éclairé par une lumière douteuse, n'aurait jamais le sentiment de l'évidence, et la vérité, perdant le caractère qui la distingue de l'erreur, il nous deviendrait comme impossible de la reconnaître.

Je suis loin toutefois de partager l'opinion, trop généralement répandue, que les questions de métaphysique se refusent à la clarté des questions de physique ou de méthématiques. J'aurais quelque intérêt, sans doute, à vous entretenir dans une pareille opinion : elle me servirait d'excuse, et pour le passé, et pour l'avenir ; mais tous les prétextes que je pourrais alléguer ne seraient que de vains prétextes ; et je dois faire l'aveu que, s'il m'arrive de laisser paraître de l'hésitation, ou de l'embarras, ce sera toujours ma faute, et jamais celle des matières, que je traiterai.

Tous les sujets ne sont pas également accessibles, j'en conviens : tous ne se laissent pas manier avec la même facilité ; mais tous peuvent être traités avec une clarté égale, tous, sans aucune exception ; car tous les raison-

nemens, quel que soit leur objet, s'appuient sur des jugemens, comme tous les jugemens s'appuient sur des idées. Si donc nos idées sont bien claires, pourquoi leur clarté ne se communiquerait-elle pas à nos jugemens, à nos raisonnemens, à nos discours?

Mais les idées qui sont l'objet de nos pensées et de nos raisonnemens n'ont pas toujours, me direz-vous, cette clarté qui serait si désirable. Alors, comment faire?

Alors, il faut s'abstenir de juger, de raisonner et de former de vains systèmes. Attendez que vos idées soient mûries par le temps et par la méditation ; attendez qu'elles soient une représentation fidèle des choses, et des rapports qui sont entre les choses : les jugemens, les raisonnemens, se feront d'eux-mêmes, et ils seront également sûrs et faciles. Que si, après toute l'application que vous pouvez donner, les idées se refusent obstinément à se montrer à votre esprit ; ou, ce qui revient presque au même, si vous n'avez que des idées obscures et confuses, ne cherchez pas à nous égarer après vous être égaré vous-même.

Le raisonnement sera clair, toutes les fois qu'il n'ira pas au-delà des idées. Son obscurité vient donc toujours de nous.

S'il en est ainsi, vous avez le droit de vous plaindre de moi, lorsque vous ne m'entendez pas ; et je n'aurais le droit de me plaindre de vous, que si vous ne me donniez pas une attention suffisante : mais vous me l'accordez toujours, et vous voulez bien me dire souvent que vous m'avez entendu.

Cependant, je fais rarement des définitions ; et sur-

tout, je ne commence jamais par des définitions quand je cherche à vous transmettre des idées que vous pourriez ne pas avoir. On a tant abusé des définitions, il est si difficile, ou du moins si rare de ne pas en abuser, qu'il faut continuellement se tenir en garde contre les dangers auxquelles elles nous exposent; non que je veuille les blâmer toutes indistinctement, mais parce qu'on néglige les précautions qui pourraient les rendre utiles, parce qu'on ne sait pas choisir le moment de les présenter, parce qu'on les adopte sur parole et sans examen, parce qu'elles varient comme le caractère et la trempe d'esprit de ceux qui les font.

Avec des définitions arbitraires, telles que sont la plupart de celles qu'on rencontre, tout se prouve; et, par conséquent, rien n'est prouvé.

Qu'importe qu'un philosophe, voulant arriver à ce résultat, l'homme n'est pas libre, commence par définir l'entendement, une faculté passive de recevoir les idées? qu'un autre, voulant prouver que nous n'avons aucune idée de Dieu, confonde les idées avec les images que nous nous formons des choses? qu'un autre, pour démontrer mathématiquement qu'il ne peut y avoir qu'une substance dans l'univers, définisse la substance, l'être qui existe par lui-même?

Toutes ces définitions, et mille autres semblables, peuvent bien nous apprendre quelles ont été les visions d'un mauvais métaphysicien; mais elles nous laissent dans une ignorance absolue de la nature des choses : et cependant, nous sommes tous les jours dupes de cet artifice grossier, qui consiste à mettre dans une défini-

tion ce qu'il s'agit de prouver, à l'y mettre gratuitement, sans la moindre connaissance de l'objet qu'on a la présomption de vouloir nous faire connaître : et nous avons la simplicité de regarder comme vrai, comme démontré, comme nécessaire, ce qui n'a d'autre appui que les rêves de l'imagination.

Ce n'est pas ainsi, j'ose le dire, que nous avons procédé lorsque nous voulions nous faire une idée des facultés de l'âme, et connaître la manière de les régler. Nous n'avons pas commencé par définir arbitrairement la méthode, l'entendement, la pensée. Nous ne sommes pas allés des mots, donnés d'avance, à des idées que nous n'avions pas encore ; nous sommes allés des idées aux mots ; et ces idées, nous les avons cherchées et trouvées dans ce que nous faisons quand nous acquérons des connaissances. Nous nous sommes interrogés sur les diverses manières dont opère l'esprit ; et lorsque, après avoir consulté, chacun, notre propre expérience, nous nous sommes accordés sur les mêmes faits, nous leur avons imposé des noms, avec l'attention de n'employer que des mots déjà connus. Alors, ces mots connus, mais jusque-là mal déterminés, ont pu être définis sans laisser de prise à l'arbitraire ; car, pour les définir, il a suffi de rappeler les faits auxquels nous les avions imposés.

L'arbitraire qui règne dans la plupart des définitions n'est pas le seul reproche qu'on doive leur faire.

Comme il y a dans notre esprit infiniment plus d'idées, ou de nuances d'idées, qu'il n'y a de mots dans la langue, et que cependant l'habile écrivain trouve le

moyen de tout rendre, ce que la pensée a de plus délicat et ce qu'elle a de plus énergique, il faut bien que la signification des mots ne soit pas invariable; il faut bien qu'elle change d'une manière plus ou moins sensible, afin de se prêter à tous les changemens de l'idée, afin de participer à toutes les modifications qu'elle peut recevoir.

Ce n'est qu'en passant d'acception en acception, qu'on parvient à saisir la valeur pleine et entière des mots d'une langue, surtout si cette langue est bien faite; car une des perfections des langues consiste à exprimer le plus grand nombre d'idées avec le plus petit nombre de mots. Ne croyez pas qu'il soit indispensable d'avoir autant de mots différens que nous avons d'idées différentes : le nombre en serait infini, et la mémoire la plus vaste ne pourrait suffire à un tel vocabulaire.

De même qu'en arithmétique, les chiffres ont une valeur constante et une valeur qui change suivant la place qu'ils occupent, de même les mots des langues ordinaires ont souvent une valeur absolue et une valeur relative; une valeur qu'ils tiennent d'une convention primitive, et une valeur qu'ils reçoivent de leur combinaison avec d'autres mots qui les précèdent ou qui les suivent.

Un seul et même mot, pouvant donc remplir autant de fonctions diverses qu'il éprouve de modifications différentes par l'influence de ce qui l'entoure, prend nécessairement un grand nombre d'acceptions. Comment les atteindre toutes par une seule définition? Et fera-t-on autant de définitions qu'il y a d'auteurs qui

ont employé ce mot? autant que, dans le même auteur, il offre de nuances, d'une page à l'autre?

Mais je m'aperçois que je m'exprime comme si vous saviez ce que c'est qu'une définition, et je ne l'ai pas dit encore.

L'homme est un animal raisonnable.

Un globe est un corps rond

Une étoile est un astre qui brille de sa propre lumière.

Un Parisien est un Français natif de Paris.

Voilà autant de définitions.

Vous voyez que pour définir une idée on lui substitue deux autres idées. Pour définir l'homme, ou l'idée que je me fais de l'homme, je substitue les deux idées, animal et raisonnable. Pour définir le Parisien, je substitue les deux idées, Français et natif de Paris.

L'idée d'animal a beaucoup plus d'étendue que celle d'homme : si je me contentais, sans rien ajouter, de dire que l'homme est un animal, je ne le ferais pas connaître : on pourrait le confondre avec un éléphant, avec un lion, etc. Afin que cette idée puisse servir à désigner l'homme, on doit lui ôter son excès d'étendue; on doit restreindre cette étendue jusqu'à ce qu'elle devienne égale à celle d'homme : or, c'est ce qu'on fait en ajoutant à l'idée d'animal celle de raisonnable. Ainsi, l'homme n'est plus un animal quelconque : il est l'animal raisonnable.

L'idée d'animal étant une idée générale, ou générique, s'appelle *genre;* et l'idée de raisonnable, séparant, différenciant de tous les autres animaux l'animal

qu'on veut désigner, s'appelle *différence.* Il faudra se souvenir de ces deux mots.

Souvenez-vous aussi que le genre, ou l'idée générale qu'on appelle de ce nom, ne doit pas être une idée trop générale, un genre trop éloigné, comme disent les logiciens; il faut ordinairement employer le genre prochain. On définirait assez mal le globe en disant que c'est une chose ronde, une substance ronde, un être rond, ce qui est rond; les idées d'être, de chose, de substance, de ce qui est, portent à l'esprit quelque chose de trop vague. Dites d'une manière plus précise: Un globe est un corps rond.

Pareillement on ne ferait pas connaître suffisamment l'âme humaine par la définition qu'en donne Condillac: L'âme est une substance qui sent, ou une substance capable de sensation, parce que la différence exprimée par les mots, qui sent ou capable de sensation, convient à l'âme des animaux comme à l'âme de l'homme.

C'est donc par le genre et par la différence, par le genre prochain et par la différence propre, qu'on obtient les définitions. Voilà ce que nous enseignent les logiciens; et lorsqu'une définition est ainsi conçue, elle fait connaître la nature de la chose définie, disent-ils. C'est ce que nous allons examiner.

Et d'abord, quelle est cette chose dont les définitions font connaître la nature? Il ne faut pas se figurer que ce soit quelque être réel, existant hors de notre esprit; car, hors de notre esprit, il n'existe que des individus, et ce ne sont pas les individus qu'on définit. La définition de l'homme n'est pas celle de Socrate ou de Cicé-

ron : c'est celle de l'homme en général ; et elle doit faire connaître, non ce qui caractérise chaque individu en particulier, mais seulement ce qui caractérise l'espèce humaine. Ainsi, par la nature des choses que nous font connaître les définitions, il faut entendre, non pas la nature des individus ou les natures individuelles, mais les natures universelles, suivant le langage des anciens philosophes ; et ces natures universelles sont toujours des *espèces*.

Vous n'en douterez pas si vous prenez garde qu'à l'exception des propositions individuelles qui n'appartiennent pas aux sciences, le sujet de toute proposition est une espèce, par rapport à son attribut.

L'homme est un animal, ou une espèce d'animal.

L'aigle est un oiseau, ou une espèce d'oiseau.

L'or est un métal, ou une espèce de métal.

L'eau est une liqueur, ou une espèce de liqueur, etc.

Mais les simples propositions ne déterminent pas les espèces, au lieu que les définitions les déterminent. Quand on définit l'homme, un animal raisonnable, on ne dit pas seulement que l'homme est une espèce quelconque d'animal, on dit qu'il est cette espèce d'animal qui est l'espèce raisonnable ; et la différence raisonnable, ajoutée au genre animal, forme l'espèce déterminée, l'homme. L'animal raisonnable, c'est l'homme.

Lors donc qu'on prétend que les définitions expliquent la nature de la chose définie, on prétend, en effet, que la réunion du genre et de la différence fait connaître la nature de l'espèce ; que l'attribut [1] d'une

1. Dans les simples propositions, on a un sujet et un attribut, parce

définition fait connaître la nature du sujet; que le second membre explique la nature du premier.

A quoi je réponds que si le second membre d'une définition est connu avant le premier, il le fait connaître; que si l'attribut est connu avant le sujet, il explique la nature du sujet; que si le genre et la différence sont connus avant l'espèce, ils donnent l'idée de l'espèce.

Un ennéagone est une figure qui a neuf côtés : voilà une définition qui fait connaître la nature de l'ennéagone, parce que tout le monde a une idée très-claire d'une figure, et de neuf côtés.

L'homme est un animal raisonnable : cette définition est insuffisante, parce que le second membre, animal raisonnable, ne nous est pas assez connu. Nous ne savons pas assez parfaitement en quoi consiste l'animalité, ni assez parfaitement ce que c'est que la raison. La preuve en est que, d'un côté, nous sommes embarrassés pour dire si certaines productions de la nature sont des plantes ou des animaux; et que, de l'autre, nous ne le sommes guère moins pour décider si certaines actions des animaux n'annoncent pas quelque lueur de raison.

S'il plaisait à la Toute-Puissance divine de donner la raison à un ver de terre, ce ver de terre, qui dès-lors

que le second membre est toujours attribué au premier, qui, en conséquence, prend le nom de sujet : dans les définitions, au contraire, les deux membres étant identiques d'une identité totale, l'un ne saurait être attribué à l'autre : il n'y a donc ni sujet, ni attribut dans les définitions. L'analogie seule a pu amener un langage qu'il faut se garder de prendre à la lettre.

serait un animal raisonnable, serait-il donc un homme ?

Mais pourquoi chercher à définir ce qui n'a pas besoin d'être défini? Pascal se moque de ces philosophes qui attachent une grande importance à la définition de l'homme, comme si nous ne savions pas tous ce que c'est qu'un homme. De pareilles questions occupaient sérieusement les écoles de la Grèce, et pour définir l'homme, elles ont dit des choses si petites, si misérables, qu'on est presque honteux de les savoir. Vous avouerez que les historiens de la philosophie auraient pu nous transmettre quelque chose de plus intéressant que l'animal à deux pieds et sans plumes.

La définition du globe, celle du triangle, sont excellentes, parce que les idées de corps rond et de surface terminée par trois lignes sont dans tous les esprits.

Mais comment trouverez-vous les définitions suivantes? On a voulu faire connaître la nature du mouvement, la nature de l'idée, la nature de la réalité objective de l'idée, et on a dit .

« Le mouvement est l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance. »

« L'idée est la forme de chacune de nos pensées, par la perception immédiate de laquelle nous avons connaissance de ces mêmes pensées. »

« La réalité objective d'une idée est l'entité, ou l'être de la chose représentée, en tant que cette entité est dans l'idée. »

De qui sont de pareilles définitions? Messieurs, la première est d'Aristote et les deux autres sont de Descartes. Malgré la déférence et le respect qu'on doit à de

tels noms, vous ne pensez donc pas qu'elles montrent bien clairement la nature de la chose définie : saviez-vous, en effet, ce que c'est que l'acte d'un être en puissance, en tant qu'il est en puissance, avant de savoir ce que c'est que le mouvement? Connaissez-vous mieux la nature d'une perception que vous ne connaissez la nature d'une idée? Et l'explication de la réalité objective porte-t-elle une grande lumière à votre esprit?

Disons donc que si le genre et la différence ne sont pas connus avant l'espèce, les définitions ne sauraient faire connaître la nature des choses, qu'elles ne peuvent être qu'inutiles et abusives; les définitions du mouvement et de l'idée viennent de vous en fournir la preuve. J'aurais pu multiplier les exemples à l'infini; car les livres de logique, de métaphysique, de morale, de droit, de politique et de grammaire en sont pleins; aussi la plupart sont-ils inintelligibles.

Il nous sera facile maintenant de résoudre une question qui, au grand détriment des sciences, a trop divisé les esprits, et les divise trop encore : Les définitions sont-elles des principes? Est-ce par des définitions qu'il faut commencer l'exposition et l'étude des sciences?

Si le second membre de la définition qu'on fait servir de principe est une notion commune, une chose que personne n'ignore, ou qui soit saisie à l'instant, on a le droit de commencer par des définitions; mais si le second membre ne peut être connu que par des explications subséquentes et quelquefois par le développement entier de la science, c'est se jouer du lecteur

que de lui présenter d'abord ce qu'il lui est impossible de comprendre.

Un traité de trigonométrie peut commencer par la définition du triangle, et il commencera bien, parce que tout le monde a l'idée d'une surface terminée par trois lignes Cette définition montre l'objet qu'on se propose d'étudier ; et, pour faire l'étude d'un objet, la première condition est de le voir.

Mais si un métaphysicien débutait par ces mots : La métaphysique est la science du possible, en tant que possible; ou bien, c'est la science de l'absolu et de l'inconditionnel ; ou bien même, c'est la science de la raison des choses, que pourrait penser, je vous le demande, un lecteur qui n'aurait pas l'habitude d'un tel langage? Et que devrait-il penser, s'il avait celle de parler pour se faire entendre ?

D'après ces définitions, le mérite de Locke et de Malebranche consisterait principalement dans leur habileté sur le possible en tant que possible; ou leurs ouvrages seraient riches en découvertes fécondes sur l'absolu et l'inconditionnel ; et le métaphysicien Robinet connaîtrait la raison des choses mieux que Newton et Lavoisier, qui n'étaient pas des métaphysiciens !

Pour acquérir la connaissance d'un objet, quel qu'il soit, il faut l'analyser ; et, pour l'analyser, il faut commencer par le voir : il faut le voir des yeux du corps, ou des yeux de l'esprit.

Si l'objet tombe sous les sens, on n'a pas besoin de le définir ; on n'a besoin que de le regarder, de le bien examiner. S'il ne tombe pas sous les sens, alors on

peut le montrer à l'esprit par une définition, mais par une définition dont le second membre soit parfaitement connu; sans quoi, la définition ne montrerait pas l'objet.

Les définitions sont des principes ! Voulez-vous dire que, pour étudier une chose, il faut commencer par la voir, et la voir telle qu'elle est? la règle est juste; mais elle ne l'est qu'autant qu'on a de bonnes définitions, des définitions où toutes les idées comprises dans le second membre sont des idées bien claires, des idées bien connues. Il ne suffirait pas que les définitions fussent très-exactes pour servir de principes : elles pourraient être parfaites et n'être pas à la portée de ceux qui commencent l'étude d'une science : elles ne montreraient donc pas leur objet, et elles deviendraient inutiles; mais ce serait leur moindre défaut : en accoutumant l'esprit à se contenter de mots qui ne seraient pour lui que des mots, elles le rendraient bientôt incapable de toute instruction réelle. De l'étude des mots, on ne verra sortir que des mots. C'est aux idées qu'il faut demander la connaissance des choses; car la vérité des choses et la lumière de l'évidence ne peuvent se trouver que dans les idées.

Les définitions, pour mériter le nom de principe, c'est-à-dire pour avoir le droit d'être placées à l'entrée des sciences, doivent donc montrer leur objet. Cette réflexion si simple, et dont l'application peut être si utile, se trouve dans l'*Art de penser* de Condillac et dans sa *Logique;* et c'est là, si je ne me trompe,

qu'elle paraît pour la première fois dans la philosophie du dix-septième et du dix-huitième siècle.

Elle est pourtant bien ancienne. On lit dans la Logique de Mélanchton ce passage remarquable : « Si l'on met sous vos yeux un objet quelconque, une plante, par exemple, vous avez de cet objet une définition très-claire; car c'est un ancien adage que, montrer une chose, c'est la définir. » Cette Logique de Mélanchton a été imprimée à Leipsick en 1566.

Puisque montrer les choses, c'est les définir, il était naturel d'en conclure que, pour les définir, il fallait chercher à les montrer, à les montrer aux yeux de l'esprit, comme nous venons de l'observer : alors on aurait senti la nécessité de ne mettre dans le second membre d'une définition que des idées connues et des mots pareillement connus. Mais il semble que si les philosophes ont donné quelquefois des préceptes bien simples, bien utiles, bien pratiques, ce sont précisément ces préceptes qu'on néglige pour s'attacher à ce qu'ils ont dit de moins sensé.

Comment se fait-il que ce qu'il y a d'excellent dans un chapitre de Pascal sur les définitions, ne se retrouve pas dans toutes les logiques qu'on a rédigées depuis? qu'elles se contentent de répéter éternellement que, pour être parfaite, il suffit à une définition d'être claire, courte, et de convenir à tout le défini et au seul défini? comme si la clarté n'était pas toujours indispensable! comme s'il était jamais permis de mettre des choses inutiles dans ses discours! Les deux pre-

mières règles ne s'appliquent donc pas exclusivement aux définitions. Sans la clarté, un discours, quel qu'il soit, perd toutes ses autres qualités ; et la surabondance des mots, que sans doute on multiplie pour obtenir une plus grande clarté, produit et doit produire l'effet contraire : car les idées, étant moins rapprochées, l'esprit a nécessairement plus de peine à saisir leurs rapports.

Et d'ailleurs suffit-il de nous recommander la clarté et la brièveté? Dites-nous donc comment on obtient cette clarté et cette brièveté; apprenez-nous à resserrer nos idées, pour les rendre tout à la fois plus concises et plus lumineuses; mais voilà sur quoi l'on garde le silence.

Je ne ferai pas à la troisième règle le même reproche qu'aux deux premières. Quoiqu'il soit évident que la définition du triangle doive convenir à tous les triangles et aux seuls triangles; celle de l'homme, à tous les hommes et aux hommes seulement ; celle de la tragédie, à toutes les tragédies et seulement aux tragédies, etc. ; en un mot, quoiqu'on voie à l'instant que la définition d'une idée doit convenir à cette idée, prise dans toute son étendue, et ne convenir qu'à elle, il était nécessaire d'en faire un précepte exprès, rien n'étant plus commun que de l'oublier, ou même plus difficile que de le mettre en pratique : vous venez d'en voir un exemple dans la définition que Condillac a essayé de donner de l'âme.

Ce n'est pas qu'on ne puisse et même qu'on ne doive quelquefois négliger le genre prochain : nous n'avons

pas toujours besoin de mettre, dans nos discours, une précision rigoureuse, pour avoir des idées précises; et ce serait une affectation puérile de l'employer où elle n'est pas nécessaire. Celui qui, pour désigner un Français, dirait, par le genre prochain, Européen né en France, plutôt qu'homme né en France, prouverait qu'il entend la lettre du précepte; mais on pourrait douter qu'il en eût saisi l'esprit.

Un homme qui ferait lui-même sa langue n'aurait jamais besoin de chercher des définitions : il lui suffirait de remettre devant sa mémoire les circonstances où il aurait imaginé un mot, pour en connaître le vrai sens.

Aucun de nous n'a fait la langue qu'il parle; nous la tenons des autres : voilà pourquoi nous sommes obligés de demander l'explication des mots; mais, comme ceux auxquels nous nous adressons ne les ont pas inventés eux-mêmes, et qu'ils les tiennent d'autres, qui ne les ont pas inventés non plus, ils se tirent d'affaire comme ils peuvent, et ils font des définitions.

Or, les mots, nous en avons déjà fait la remarque, n'ont pas toujours une signification invariable : souvent ils prennent plusieurs acceptions; alors les définitions sont insuffisantes : souvent même ils n'ont pas de sens déterminé; alors elles sont arbitraires.

Comment n'entrerait-il pas de l'arbitraire dans les définitions des mots qui n'ont pas de sens déterminé, quand l'arbitraire se glisse jusque dans les définitions des mots que tout le monde entend de la même manière? En voici un exemple curieux : il s'est présenté

à mon esprit, lorsque je citais les définitions qu'on a données de l'entendement, de l'idée et de la substance ; mais je n'ai pas osé l'associer à des exemples aussi sérieux : je me trouve mieux placé ; et vous allez entendre une singulière définition.

Assurément tout le monde sait, à peu près, ce que c'est que la paresse : or, devinez comment un docteur grave a jugé à propos de la définir. Il est vrai qu'il voulait prouver deux choses : l'une, que la paresse est un péché énorme ; l'autre, que peu de personnes sont coupables d'un tel péché. Voici sa définition : « La paresse est une tristesse de ce que les choses spirituelles sont spirituelles, comme serait de s'affliger de ce que les sacremens sont la source de la grâce ; et c'est un péché mortel. » Après quoi il ajoute naïvement : « qu'il est bien rare que personne tombe jamais dans le péché de paresse. »

Lisez la neuvième *Provinciale*. Pascal vous dira le nom de l'auteur de cette belle définition : il vous indiquera même le chapitre et le titre où elle se trouve.

Il n'est pas ordinaire d'extravaguer à ce point ; mais nous avons tous un singulier penchant à mettre dans nos définitions ce que nous avons intérêt de prouver. C'est un piége que nous tendent l'impatience, l'amour-propre, la passion, et dont il faut savoir nous garantir, sans quoi nos raisonnemens et nos prétendues démonstrations ne seront que des pétitions de principe.

Les définitions, par l'impossibilité où elles sont de comprendre toutes les acceptions, par l'arbitraire qui en fait une source d'abus, par la maladresse qui ne

sait pas les présenter à propos, sont devenues une cause universelle de malentendus et de vaines disputes.

Et cependant, elles sont destinées à mettre fin à toutes les disputes, ou plutôt à les prévenir : mais on confond les définitions avec les simples propositions ; je l'ai déjà dit, et je veux le répéter, parce que le principe du mal est là.

« Un triangle est une surface terminée par trois lignes. »

« L'or est jaune. »

Il y a entre ces deux propositions une différence qu'il faut saisir, car elle est essentielle.

Dans la première, qui est une définition, on n'a qu'une seule et même idée, exprimée de deux manières différentes : par un seul mot, dans le premier membre, et par un assemblage de mots, dans le second ; par le seul mot triangle, dans le sujet, et par cinq mots, surface terminée par trois lignes, dans l'attribut.

Dans la seconde, au contraire, qui est une simple proposition, l'idée du sujet est différente de celle de l'attribut. L'idée de l'or n'est pas l'idée du jaune.

Il y a donc toujours deux idées dans une simple proposition, et il n'y en a qu'une dans la proposition qui définit.

On en sera tout à fait convaincu, si l'on prend garde que le verbe n'indique pas le même rapport dans la définition et dans la simple proposition.

« Un triangle est une surface terminée par trois lignes. » N'est-il pas visible qu'en faisant une pareille

définition, on ne peut vouloir nous apprendre autre chose, sinon que le mot triangle est le nom donné à toute surface terminée par trois lignes; que toute surface terminée par trois lignes s'appelle triangle?

Par conséquent, on s'assurera qu'une proposition est une vraie définition, lorsqu'en renversant ses membres, on pourra traduire le verbe est par s'appelle, ou est appelé.

Un triangle est une surface terminée par trois lignes; c'est-à-dire, une surface terminée par trois lignes s'appelle triangle.

La logique est l'art de raisonner; c'est-à-dire, l'art de raisonner s'appelle logique.

Un nombre pair est celui qui est divisible par deux; c'est-à-dire, tout nombre divisible par deux s'appelle pair.

Il n'en est pas de même dans les simples propositions : ce n'est plus d'appellations qu'il s'agit ici; et, quand on énonce les propositions, l'or est jaune, l'or est vitrifiable, on ne veut pas dire que ce qui est jaune s'appelle or, que ce qui est vitrifiable s'appelle or; on veut dire que la qualité jaune fait partie de l'or; que l'or a la propriété d'être vitrifiable; on veut dire que l'idée exprimée par le second membre de la proposition fait partie de l'idée qui est exprimée par le premier; que l'attribut fait partie du sujet.

Ainsi, il y a cette différence entre une définition et une simple proposition, que, dans la définition, l'attribut n'est pas une partie du sujet, au lieu qu'il en est une partie dans la simple proposition. Dans la défi-

nition de la logique, l'art de raisonner n'est pas une partie de la logique, n'est pas une propriété de la logique; c'est la logique elle-même; cet art s'appelle logique. Au lieu que, dans la simple proposition, l'or est jaune, on veut bien dire réellement que l'idée de la couleur jaune fait partie de l'idée de l'or.

Il suit de là qu'on peut attaquer ou défendre une simple proposition, mais non une définition. On peut soutenir que la logique ajoute à la rectitude naturelle de l'esprit; on peut le nier; mais on ne peut nier que la logique ne soit l'art de raisonner. Car la vérité d'une simple proposition porte sur les idées, au lieu que la vérité d'une définition est purement nominale.

S'il plaisait à un écrivain de définir la logique, l'art de régler les mouvemens du cœur, on pourrait bien lui reprocher de changer la langue, de se mettre en opposition avec l'usage: on pourrait l'accuser de parler d'une manière inintelligible, et cesser de converser avec un esprit aussi bizarre : on pourrait même lui nier, comme un fait, que la logique soit l'art de régler les mouvemens du cœur, puisque, par le fait, c'est l'art de raisonner, et non l'art de régler les mouvemens du cœur, qui s'appelle logique; mais on ne pourrait pas lui contester le droit de faire signifier au mot logique, l'art de régler les mouvemens du cœur, ou tout ce qui lui viendrait en fantaisie : « Il n'y a rien de plus permis, dit Pascal, que de donner à une chose qu'on a clairement désignée un nom tel qu'on voudra. » Il est vrai qu'en usant de cette permission on s'expose à parler et à écrire pour soi seul; mais enfin, si l'on

blesse l'usage, ou le bon sens, ou le goût, on ne blesse pas la vérité.

Lors donc que l'on croit disputer sur une définition, on verra toujours, si l'on y regarde de près, qu'on ne dispute que sur une simple proposition. Par exemple, on est divisé sur la définition que certains philosophes ont donnée du temps en cette manière : le temps est la mesure du mouvement. Soyez certains que par cela seul qu'on dispute, cette prétendue définition n'en est pas une ; premièrement, il est faux que le temps soit la mesure du mouvement : car la mesure du mouvement ne peut être qu'un mouvement, comme la mesure d'une ligne ne peut être qu'une ligne, celle d'une surface qu'une surface, etc. ; en second lieu, la mesure du mouvement peut être, tout au plus, une propriété du temps, mais elle n'est pas le temps ; et cependant il faudrait, pour avoir une définition, que le temps et la mesure du mouvement fussent une seule et même chose.

On n'est pas d'accord sur la définition de la ligne droite. Concluez-en tout de suite que cette prétendue définition n'est pas une définition. En effet, en disant que la ligne droite est la plus courte qu'on puisse mener d'un point à un autre, on énonce une propriété, et une propriété relative de la ligne droite : on ne fait qu'une simple proposition.

Mais, lorsque deux auteurs définissent différemment une même chose, comme la liberté, l'esprit, la vertu, n'y a-t-il pas lieu à contestation ?

Je réponds qu'en définissant de deux manières diffé-

rentes la liberté, ou toute autre chose, on donne un même nom à deux idées différentes. Alors, disputer sur la nature de la liberté, ce n'est pas disputer sur une même chose : et pourtant on s'échauffe, on se donne gain de cause, on triomphe de son adversaire, quoique, dans le vrai, on n'ait pas d'adversaire ; car ce n'est pas une même ou une différente imposition de noms à des choses différentes ou aux mêmes choses qui fait l'adversaire : c'est l'opposition des idées.

Les définitions sont inattaquables, et on les attaque : elles ne peuvent pas fournir matière aux disputes, et c'est sur les définitions, surtout, qu'on dispute ; elles devraient tout apaiser, tout concilier, tout terminer ; elles aigrissent tout, divisent tout, et ne finissent rien. Comment expliquer un phénomène qui semble ne pouvoir exister !

Il est expliqué par les observations qui précèdent : c'est qu'on ne s'avise pas que le sujet d'une définition n'est autre chose que le nom de son attribut ; c'est qu'on prend ce sujet pour le nom d'une réalité autre que celle qui est exprimée par l'attribut ; c'est qu'on réalise un mot qui n'est qu'un simple signe d'autres mots ; c'est qu'on ignore le vrai rapport indiqué par le verbe dans toute définition. On ne sait pas que ce rapport n'est qu'un rapport purement nominal, un rapport extrinsèque, pour ainsi dire ; tandis que, dans la simple proposition, le verbe exprime un rapport intrinsèque. La couleur jaune appartient intrinsèquement à l'or : elle en est une partie intégrante. Mais concevez-vous que l'art de raisonner soit une partie intégrante de la

logique? qu'une figure plane et ronde soit une partie intégrante d'un cercle? qu'un corps rond soit une partie intégrante d'un globe? N'est-il pas évident que logique, cercle, globe, sont des noms imposés à des choses connues, et que des noms ne sont imposés de la sorte que pour abréger le discours, pour dire en un seul mot ce qui se disait en plusieurs?

Puisque, dans les deux membres d'une définition, il n'y a qu'une seule et même idée, toutes les fois qu'on suppose sous le sujet une idée différente de celle qui est sous l'attribut, on ne sait plus ce qu'on dit; et cependant cette supposition tacite, que le sujet d'une définition renferme une idée propre au sujet, est la cause du plus grand nombre des scissions entre les philosophes : vous avez pu en juger à l'occasion de la première phrase de l'*Esprit des Lois* [1]. Les livres des philosophes sont pleins de méprises semblables.

Croiriez-vous qu'on ait été jusqu'à vouloir démontrer qu'un tout est la réunion de toutes ses parties? preuve évidente que, sous le mot *tout*, on supposait une idée autre que celle qui se trouve sous les mots *réunion de toutes ses parties*. Après un tel exemple, il est inutile d'en rapporter d'autres.

On ne saurait trop se mettre dans l'esprit à quel point il importe de distinguer les définitions des simples propositions, et de ne jamais perdre de vue que les définitions ne contiennent qu'une seule idée exprimée de deux manières.

J'insiste sur ces choses, et je ne puis trop y insister,

1. Part. I, leç. XI.

parce que mon expérience et mes lectures m'ont appris combien cette confusion des rapports qui sont entre les idées, et des rapports qui ne sont qu'entre des mots, jette de trouble dans nos pensées.

Tant qu'on ne saura pas se défendre du penchant qui nous pousse à mettre des réalités sous des mots qui ne sont que l'expression abrégée de plusieurs autres mots, il ne faut pas se flatter de faire le moindre progrès dans la connaissance des choses. Malheureusement pour nous, ce penchant, continuellement entretenu et favorisé par les analogies les plus familières du langage, a presque la force d'une disposition qui viendrait de la nature.

Nous disons : les parties d'un tout, les arbres d'une forêt, les facultés de l'entendement, la fortune de César, les ouvrages d'Hippocrate, les peuples de l'Asie ; et, comme la fortune de César n'est pas César, que les ouvrages d'Hippocrate ne sont pas Hippocrate, que l'Asie n'est pas la même chose que les peuples de l'Asie, nous nous figurons qu'un tout est autre chose que la somme de toutes ses parties, qu'une forêt se distingue de la totalité de ses arbres, et que l'entendement est quelque chose de plus que la réunion de toutes ses facultés. Vous allez voir les suites d'une méprise si naturelle, les effets d'une cause en apparence si légère.

Vous vous rappelez que nous avons donné à la réunion de l'attention, de la comparaison et du raisonnement, le nom d'entendement ;

A la réunion du désir, de la préférence et de la liberté, le nom de volonté ;

A la réunion de l'entendement et de la volonté, le nom de pensée.

Ajoutons qu'on donne le nom de raison à l'emploi le plus parfait de la pensée, c'est-à-dire de l'entendement et de la volonté. La raison, en effet, consiste à bien diriger son attention; à faire des comparaisons justes, des raisonnemens exacts; à bien régler ses désirs; à préférer toujours le mieux, et enfin à faire un bon usage de sa liberté.

Ces noms une fois imposés à des facultés qui nous sont parfaitement connues, les définitions se présentent d'elles-mêmes; ainsi:

L'entendement est la réunion de l'attention, de la comparaison et du raisonnement;

La volonté est la réunion du désir, de la préférence et de la liberté;

La pensée est la réunion de l'entendement et de la volonté;

La raison est le bon emploi de la pensée, c'est-à-dire de l'entendement et de la volonté, c'est-à-dire de l'attention, de la comparaison, du raisonnement, du désir, de la préférence et de la liberté.

Et en renversant les membres de toutes ces définitions, vous aurez :

La réunion de l'attention, de la comparaison et du raisonnement s'appelle entendement;

La réunion du désir, de la préférence et de la liberté s'appelle volonté;

La réunion de l'entendement et de la volonté s'appelle pensée;

Le bon emploi de la pensée s'appelle raison.

Raison, pensée, volonté, entendement, ne sont donc que des expressions commodes pour le discours, et propres à faciliter l'action de l'esprit. Entendement, par exemple, n'est que le signe des trois mots réunis, attention, comparaison, raisonnement; et l'on serait dans une étrange illusion, si l'on allait s'imaginer qu'outre ces trois facultés que nous tenons de l'auteur de notre nature, et qui nous suffisent pour nous élever à toutes sortes de connaissances, nous avons encore une quatrième faculté, l'entendement, et qu'en créant un mot on a changé la nature de l'âme. L'entendement, séparé des trois facultés dont il résulte, n'est rien; la volonté, qui ne serait ni désir, ni préférence, ni liberté, n'est rien; la pensée, qui ne serait ni entendement, ni volonté, n'est rien : comme un tout, considéré hors de toutes ses parties, n'est rien, absolument rien.

Si donc on regardait les mots raison, pensée, volonté, entendement, comme les noms d'autant de facultés individuelles, et distinctes des six facultés que nous avons reconnues, le génie le plus puissant, abusé par des mots qui ne seraient que des mots, aurait beau déployer sur eux toutes ses forces : placé hors des choses et hors des idées, il ne pourrait que s'épuiser en combinaisons stériles et chimériques.

Aussi les auteurs qui n'ont pas su résister à ce penchant qui nous entraîne, à cette habitude que nous avons de tout réaliser, se sont-ils égarés dans des discours inintelligibles.

Écoutons le langage des métaphysiciens lorsqu'ils

parlent de l'entendement et de la volonté : « L'entendement est un miroir qui réfléchit les idées. » « La volonté est une force aveugle qui est guidée par l'entendement, qui est éclairée par l'entendement, etc. »

J'observe d'abord sur cette dernière locution, que si, en effet, la volonté est aveugle, rien ne peut l'éclairer, et qu'ainsi la métaphore ne présente pas de sens. A la manière dont on parle de l'entendement et de la volonté, on les regarde certainement comme des choses distinctes de toutes les facultés réelles qui appartiennent à l'âme ; mais que signifient, au fond, ces manières de parler sous lesquelles se perd toute lumière ? Elles signifient que l'âme ne peut désirer, sans avoir quelque idée, quelque connaissance, *ignoti nulla cupido :* on le savait depuis longtemps ; au lieu que personne ne peut comprendre que l'entendement serve de guide à la volonté, à moins qu'on ne veuille l'expliquer à la manière des poëtes, lorsqu'ils font conduire l'Amour par la Folie.

L'entendement, considéré par son côté le plus brillant, c'est l'imagination, que Malebranche appelait la folle du logis ; et, comme la volonté est désir, amour, la métaphore des métaphysiciens se trouve l'allégorie des poëtes.

L'homme est porté à tout animer, à tout personnifier, à mettre quelque chose d'humain jusque dans les objets qui ont le moins de rapport à sa nature.

A la source d'un ruisseau, il a placé une jeune fille, une nymphe, dont l'urne penchante verse l'eau qui doit arroser le gazon des prairies ou désaltérer le voyageur ;

A celle d'un grand fleuve, c'est un homme dans la force de l'âge, c'est un demi-dieu couché tranquillement au milieu des roseaux, et contemplant d'un œil satisfait les campagnes qu'il féconde et qu'il enrichit ;

Dans les profondeurs de la mer, il a imaginé un grand géant, il a vu Neptune élever sa tête majestueuse au-dessus des flots, pour calmer la tempête : ainsi,

« Tout prend un corps, une âme, un esprit, un visage. »

Ces fictions nous plaisent : on aime à les retrouver dans les chefs-d'œuvre de la peinture et de la poésie. Elles amusent l'imagination, ou parlent au cœur.

Mais si les beaux-arts plaisent par des fictions, la philosophie ne plaît que par la vérité : elle doit s'interdire tout ce qui peut la voiler ; je ne dis pas, ce qui peut l'orner.

Laissons donc ces expressions figurées et trompeuses : la volonté est aveugle ; l'entendement est un miroir, etc., et surtout, ne croyons pas, lorsque nous avons ajouté des mots nouveaux à la langue, avoir ajouté des facultés nouvelles à celles que nous tenons de la nature.

Les réflexions que je viens de vous communiquer en appellent d'autres. Je les réserve pour la séance prochaine.

TREIZIÈME LEÇON.

Des définitions par la génération des idées.

Je vais parler encore des définitions. Je n'ai pas dit tout ce que je voulais en dire ; et je ne me flatte pas, en vous soumettant quelques nouvelles réflexions, d'épuiser un sujet si fécond en résultats pratiques. Les définitions, en expliquant les mots, déterminent les idées : or, quand les idées sont bien déterminées, si nous savions les lier, les combiner, nous saurions tout ce que la métaphysique et la logique peuvent nous apprendre. Car la métaphysique ne remonte à l'origine de nos connaissances qu'afin de nous donner des idées exactes et sûres ; et l'art de rapprocher les idées pour en faire sortir de nouvelles idées, qu'est-ce autre chose que la logique ? Se faire des idées justes et les bien ordonner, voilà toute la philosophie ; toute celle du moins qui se rapporte à l'intelligence.

Les définitions par le *genre* et la *différence*, les seules dont jusqu'ici nous nous soyons entretenus, sont loin de mettre dans nos idées cette vérité d'où naît la certitude des jugemens, et cette précision d'analogie qui régularise les opérations de l'esprit, qui les facilite, qui multiplie leurs produits. Outre les abus qui paraissent en être inséparables, et que je vous ai fait remarquer, vous verrez, pour peu que vous les examiniez avec attention, que presque jamais elles n'atteignent leur but.

« Une montre est une machine qui marque les heures. »

« L'entendement est la faculté d'acquérir des idées. »

De pareilles définitions disent-elles ce que c'est qu'une montre, ce que c'est que l'entendement? Vous apprenez ce que nous devons à l'entendement, quels sont les services qu'on retire d'une montre. Mais savez-vous ce qui constitue, en elle-même, cette faculté à laquelle nous devons toutes nos idées? En avez-vous pénétré la nature intime? Connaissez-vous toutes les pièces qui entrent dans une montre? Seriez-vous en état de faire une montre, ou de diriger l'ouvrier chargé de ce travail ingénieux?

Malgré ce qui manque à ces définitions, comparez-les à quelques-unes de celles que vous avez entendues à la dernière séance; et vous direz que nous serions trop heureux si, dans l'impossibilité de montrer les choses par leur nature, les définitions par le *genre* et la *différence* les montraient toujours par les effets qui dérivent ou qui peuvent dériver de cette nature.

Il serait donc bien à souhaiter qu'on pût trouver une autre manière de définir.

Or, si l'on n'a pas oublié ce que nous avons dit lorsque nous traitions des systèmes et de l'analyse, on concevra facilement que, pour définir les choses ou les idées des choses, on peut faire mieux que de les classer; et qu'il est possible de les connaître, telles qu'elles sont en elles-mêmes, telles qu'elles sont dans leur nature.

Toutes les idées qui sont dans notre esprit, soit qu'elles nous aient été transmises par l'enseignement,

soit que nous les ayons acquises par l'action immédiate des sens, soit que nous les devions à la réflexion, peuvent se distribuer en deux classes. Ou bien, elles naissent les unes des autres, pour former des systèmes plus ou moins réguliers; ou bien, elles se présentent sans liaison avec d'autres idées.

Sont ordonnées suivant les règles de l'analyse la plus exacte, les idées que renferme un bon traité d'arithmétique ou de géométrie. Toutes, excepté celle d'où l'on part et celle à laquelle on s'arrête, se trouvent placées entre une idée génératrice et une idée dérivée.

Sont également unies par un lien de génération, les idées qu'on peut se former des différentes machines qu'emploie la mécanique. L'analyse les voit sortir les unes des autres, jusqu'à ce qu'elle soit arrivée à la plus simple des machines, au levier. Il en est de même dans toutes les sciences dignes de porter ce nom dont nous sommes beaucoup trop prodigues.

Ce qu'on appelle sciences philosophiques, par exemple, mérite-t-il bien le nom de sciences? Les différentes parties dont on les compose se réunissent-elles, comme les différentes parties d'un traité de mathématiques ou de mécanique, pour former un tout, un tout régulier? Les idées en sont-elles déterminées, au gré de tous les esprits? sont-elles prises sur le modèle de la nature? Leur place est-elle marquée d'une manière fixe et invariable? Le commencement, le milieu, la fin, ne peuvent-ils être transposés sans perte, comme sans profit? et, quand on voit les auteurs de métaphysique prendre pour leur point de départ: l'un, l'espace et le

temps; l'autre, les notions générales de l'être; celui-ci, la nature des idées; celui-là, les impressions que les objets font sur les sens; d'autres, le sentiment de l'existence, ou la notion du moi, ou même l'idée de l'infini, etc.; quand on les voit, en un mot, s'engager dans des routes si différentes, n'est-il pas vraisemblable, n'est-il pas sûr que la bonne route est ignorée?

Voulez-vous une preuve, toute matérielle, du désordre et de la discordance qui règnent dans la métaphysique? Prenez les tables d'un certain nombre de traités de mathématiques, et comparez-les entre elles; comparez ensuite entre elles les tables des ouvrages des métaphysiciens. D'un côté, c'est la correspondance la plus parfaite; partout, quatre règles fondamentales sont suivies des fractions, des proportions, des progressions; les lignes précèdent les surfaces; les surfaces vous mènent aux solides; et il se trouve que vingt tables de matières se réduisent à une seule.

Maintenant, soumettez à la même épreuve l'infinité de volumes qui traitent de la métaphysique; ceux que nous ont transmis les anciens, et ceux qui sont l'ouvrage des modernes; ceux que chaque jour voit naître parmi nous, et ceux qui nous viennent des nations voisines. Parcourez la suite des chapitres dont se composent ces productions: à peine en trouverez-vous quelques-uns qui portent le même titre; et ceux-là même, sous un titre semblable, vous présenteront des choses toutes différentes. Chaque auteur pose les questions à sa manière, dispose de la langue selon ses besoins, ou selon sa fantaisie, trouve des moyens de

preuve dans des principes qui ne sont qu'à lui, et croit de bonne foi que tout le monde doit se rendre à l'évidence, à son évidence.

Qu'est-ce donc qu'une science qui n'a ni principes arrêtés, ni méthode constante? qui change de nature et de forme, au gré de tous ceux qui la professent? Qu'est-ce qu'une science qui n'est plus aujourd'hui ce qu'elle était hier? qui, tour à tour, vante comme son oracle, Platon, Aristote, Descartes, Locke, Leibnitz, et tant d'autres dont les doctrines et les méthodes semblent n'avoir rien de commun? Et, pour tout dire, qu'est-ce qu'une science dont on a mis en question, non pas l'existence, mais la possibilité?

Enfin, si les découvertes que les hommes ont faites sur les rapports des nombres et de l'étendue, depuis les premiers Égyptiens jusqu'à Euclide, et depuis Euclide jusqu'à Descartes, Newton, Euler, Lagrange et Laplace, en avançant toujours progressivement, portent et méritent le nom de science, quel nom donnerez-vous à un recueil de méditations qui reviennent sans cesse sur elles-mêmes, qu'il faut toujours reprendre à leurs commencemens, et dont les commencemens mêmes ne sont pas convenus?

Vous oubliez, dira-t-on, que ce recueil de méditations est la science même que vous nous enseignez, que du moins vous êtes chargé de nous enseigner.

Non, messieurs, et c'est parce que je me souviens des devoirs que m'impose le titre de professeur, que je ne dois pas dissimuler l'état d'imperfection où se trouve l'objet de notre étude. Quoique je ne puisse me flatter

de réunir en corps de doctrine, et de ramener à leur ordre naturel, toutes les notions éparses qu'on trouve dans les ouvrages des métaphysiciens, je dois vous faire sentir la nécessité de cet ordre, sans lequel le nom de science ne peut être qu'un nom usurpé. Je dis ce qu'il faut faire, sans savoir le faire; et dans l'impuissance de vous fournir le modèle, je dois au moins vous rappeler la règle.

La plupart des idées qui sont l'objet de la métaphysique, n'étant donc pas liées entre elles dans cet ordre qui permet à l'esprit d'observer comment elles naissent les unes des autres, c'est en vain qu'on chercherait à les déterminer. On fera des classes; on distinguera des espèces, des genres, qui seront fondés, non sur la nature des choses, non sur la nature de l'esprit, mais sur la manière de voir des philosophes; et encore, dans ces divisions arbitraires, les idées seront-elles arbitrairement disposées.

Combien de fois n'a-t-on pas refait les *Catégories* d'Aristote, c'est-à-dire les dix classes générales auxquelles il lui plaît de rapporter tous les objets? Et ces classes, qu'on a si souvent corrigées, augmentées, diminuées, que nous ont-elles appris, et que pouvaient-elles nous apprendre? Si la vertu est une habitude ou un acte? si la logique est un art ou une science? si l'accident et la substance sont homonymes par rapport à l'être? et, pour finir par un trait de Molière, s'il faut dire la figure ou la forme d'un chapeau, c'est-à-dire s'il faut mettre les chapeaux dans la classe des formes ou dans celle des figures?

Que si l'on veut l'autorité d'un nom plus grave, mais non pas d'un esprit plus juste, écoutez l'auteur de la *Logique de Port-Royal:* « L'étude des Catégories, dit-il, ne peut être que dangereuse, en ce qu'elle accoutume les hommes à se payer de mots, et à croire qu'ils savent toutes choses lorsqu'ils n'en connaissent que des noms arbitraires. »

Croyons avec Molière, Nicole et le bon sens, qu'on n'arrive pas à la connaissance des choses en se bornant à les classer, à moins que la connaissance qu'on se propose d'acquérir ne soit la classification elle-même. Sans doute il suffit à un bibliothécaire, s'il ne veut être que bibliothécaire, d'avoir distribué ses livres dans un ordre qui lui permette de les retrouver facilement. La classification est tout ce qui lui importe : c'est là sa science. Mais autre chose est de reconnaître un livre par la place qu'il occupe ou par son titre ; autre chose est de savoir ce qui est contenu dans ce livre.

Il s'agit donc, si nous voulons avoir en métaphysique des idées aussi bien déterminées qu'elles le sont en mathématiques, non pas seulement de les classer, ou de les définir par le genre prochain et par la différence propre, mais de les systématiser, d'en régulariser la suite, afin de pouvoir les expliquer les unes par les autres, ce qui est le vrai moyen de les définir, d'en faire connaître la nature : et les difficultés qui se présentent d'abord ne doivent pas nous effrayer ; peut-être qu'en changeant de méthode nous les verrons s'évanouir. A-t-on essayé de se conduire dans l'étude de la métaphysique comme on se conduit dans l'étude des mathé-

matiques? Si la géométrie doit à sa méthode les progrès étonnans qu'elle a faits, et ceux qu'elle fait encore tous les jours, pourquoi la métaphysique ne ferait-elle pas les mêmes progrès en adoptant la même méthode? ou plutôt, puisqu'il est vrai que la géométrie est la mieux faite des sciences, elle suit donc la meilleure des méthodes? Que la métaphysique imite son artifice; disons mieux : qu'elle procède aussi naturellement; bientôt le nom de science ne lui sera plus contesté.

Or, si nos espérances pouvaient se réaliser; si, un jour, la métaphysique était ordonnée dans toutes ses parties comme un traité d'arithmétique, rien au monde ne serait alors plus aisé que d'en déterminer ou d'en définir toutes les idées. Car, de même qu'en arithmétique on définit les progressions par les proportions dont elles tirent leur origine, les proportions par les raisons, les raisons par les divisions; de même, en métaphysique, on pourrait définir chaque idée par celle qui l'aurait engendrée, jusqu'à ce qu'on fût arrivé à l'idée fondamentale, dernier terme de toutes les définitions.

Malgré la difficulté de porter l'ordre dans le chaos de la métaphysique, nous sera t-il permis de rappeler que nous avons essayé de régulariser une de ses parties? Nous sera-t-il permis de dire que, pour développer le système des opérations de l'âme ou de la pensée, nous avons suivi une méthode aussi rigoureuse que celle qu'on a suivie pour développer le système de la numération? D'un côté, on part de l'addition pour aller à la multiplication, à la formation des puissances : de notre

côté, nous partons de l'attention pour aller à la comparaison, au raisonnement. Il faut donc que la facilité qu'ont les mathématiciens pour définir les opérations de l'arithmétique, nous l'ayons nous-mêmes pour définir les facultés de l'âme. Aussi, vous le voyez, la liberté se définit par la préférence; la préférence, par le désir; le raisonnement, par la comparaison; la comparaison, par l'attention : et l'on ne peut attaquer nos définitions, à moins qu'on ne démontre que, dans le développement des opérations de l'âme, nous avons mal procédé, comme on ne peut attaquer les définitions des mathématiciens, à moins qu'on ne démontre qu'ils ont mal développé la suite des opérations de l'arithmétique.

N'oubliez pas, toutes les fois que vous chercherez la définition d'une idée, de vous demander comment cette idée a été formée, c'est-à-dire quelle est l'idée connue dont elle dérive, ou quelles sont les idées connues dont elle se compose.

Qu'est-ce que la métaphysique? c'est l'analyse, lorsqu'elle remonte à l'origine des idées. En définissant de la sorte, on fait dériver l'idée de la métaphysique de celle de l'analyse, qui doit être supposée connue au moment où l'on définit la métaphysique.

Qu'est-ce que la pensée? C'est la réunion de l'entendement et de la volonté. Ici, l'idée de la pensée qu'on définit se compose des deux idées, entendement et volonté, qu'il faut d'abord s'être données, sans quoi la définition de la pensée serait inintelligible,

Cette manière de définir les choses nous conduisant

toujours du connu à l'inconnu, je vous demande ce que peut être une méthode qui n'est pas celle-là.

Si vos idées ne sont pas systématisées, les définitions ne pouvant pas les déterminer les unes par les autres, comment les déterminerez-vous? Par le genre et par la différence? Vous avez vu combien ces définitions sont sujettes à nous égarer, et quelle prise elles donnent à l'arbitraire. Déterminerez-vous les mots, signes de ces idées, par des conventions? Mais les conventions ne se font pas sans quelque motif : et, comme rien ne doit être arbitraire dans les idées, rien ne devrait l'être dans le langage. Observez la manière des grands écrivains : à peine trouverez-vous quelques expressions qu'on puisse remplacer par d'autres; car, dans les sciences, l'arbitraire déplaît aux bons esprits, autant que, dans la république, il déplaît aux bons citoyens.

Il y a une foule de questions qui se reproduisent sans cesse, et auxquelles on répond de mille manières différentes, sans jamais satisfaire la raison. Ici, on agite la question de l'instinct; là, celle de la liberté; ailleurs, celle de la sensibilité, de la mémoire, du temps, de l'espace, de l'infini, etc.

Jamais on ne résoudra ces questions, en les prenant isolément et comme à l'aventure. Il fallait commencer par se demander si elles tiennent ou ne tiennent pas entre elles; si la solution des unes est ou n'est pas nécessaire pour la solution des autres. Sans cet examen préalable, toutes les tentatives sont inutiles.

Qu'est-ce que le papier, quelle est sa nature? Qu'est-ce que la toile? Qu'est-ce que le fil?

Si vous cherchez la définition d'une de ces choses sans avoir égard aux autres ; si vous ignorez, ou si vous oubliez qu'elles ont toutes une origine commune, jamais vous ne rencontrerez la vraie définition.

Le papier, diront les uns, en recourant à leurs genres et à leurs différences, est un corps blanc, mince, léger, propre à recevoir les caractères de l'écriture ; et l'on variera cette définition jusqu'à ce qu'on l'ait rendue bien claire, bien courte ; surtout jusqu à ce qu'elle convienne à toute espèce de papier, et rien qu'au papier. Un autre, malgré tant de précautions, ne voyant pas encore cette nature qu'on cherche, dira : Le papier est une substance composée d'hydrogène, de carbone, etc. Enfin, on dira tout, excepté la seule chose qu'il fallait dire, savoir : que c'est du linge mis au pilon, réduit en pâte, etc.

Voilà où nous en sommes quand nous cherchons au hasard la nature des choses. Aussi que nous apprennent la plupart des ouvrages de philosophie? Ce sont des portraits faits sans modèle, qui ne ressemblent à rien, et quand on a consumé son temps à les étudier, on sait à peine ce qu'ont pensé leurs auteurs : on ne sait pas ce qu'on doit penser.

Tenons donc pour assuré que la meilleure manière de définir est celle qui va prendre ses idées dans des idées génératrices antérieurement connues : d'où il suit qu'on ne pourra jamais définir la totalité des idées et des termes d'une science tant que la science n'existera pas, et que la langue n'en aura pas été bien faite. Jusque-là, les définitions varieront au gré des philo-

sophes et seront des causes toujours renaissantes de vaines disputes.

Il ne suffit pas, sans doute, pour acquérir une idée nouvelle, de présenter à l'esprit l'idée connue dont elle dérive, ou les idées connues dont elle se compose ; il est trop manifeste qu'on n'apprendrait rien de nouveau. Il faut de plus indiquer dans cette idée, ou dans ces idées connues, la modification, le point de vue également connus, d'où résulte l'idée qu'on cherche. On ne fera pas connaître la liberté par la préférence seule, mais par la préférence après délibération ; ni la comparaison par la simple attention, mais par l'attention, lorsqu'elle se porte sur deux objets ; ni la multiplication, par l'addition seule, mais par l'addition modifiée d'une certaine manière, etc.

Ainsi, pour définir un être, une qualité, une opération, un rapport, ou, ce qui revient au même, pour définir les idées qu'on doit se former de toutes ces choses, il faut montrer deux idées déjà connues, l'idée qui précède immédiatement celle qu'on cherche, et la modification qui transforme cette première idée.

Si les auteurs des ouvrages élémentaires adoptaient cette méthode, on ne les verrait plus, dès la première ligne, préluder par une définition, parce que, heureusement, la chose serait impossible. La première idée peut bien servir à expliquer celle qui la suit ; mais, où est l'idée antérieure, pour l'expliquer elle-même ?

Les définitions ont donné lieu à une question assez subtile. Sont-elles de mots ? sont-elles de choses ? et l'on répond de quatre manières différentes :

Toutes les définitions sont de mots ;

Toutes les définitions sont de choses ;

Toutes les définitions sont en même temps de mots et de choses ;

Il y a des définitions de mots et des définitions de choses.

Les premiers disent : Toutes les choses dont nous parlons sont exprimées par des mots, puisque nous en parlons. Définir ces mots, c'est en expliquer le sens, c'est montrer les idées ou les choses dont ils sont les signes ; par conséquent, il suffit de reconnaître les définitions de mots, ces définitions emportant celles de choses.

Les seconds tirent du même raisonnement une conclusion opposée. Puisqu'on ne saurait définir un mot, disent-ils, sans définir la chose, toute définition est de chose.

Les troisièmes, donnant raison aux deux premiers, adoptent l'une et l'autre conclusion.

Les quatrièmes enfin, et c'est le plus grand nombre, trouvent fort extraordinaire que l'on confonde les choses avec leurs noms ; et ils séparent ou cherchent à séparer, avec un très-grand soin, les définitions de mots des définitions de choses.

Pour savoir à quoi nous en tenir sur des opinions si diverses, mettons à part une classe de mots dont les définitions n'entrent pas dans la question que nous cherchons à résoudre.

Les premiers mots furent imaginés pour désigner les objets que les hommes avaient sous les yeux ; ils les

nommèrent pierre, arbre, rivière. Ils en imaginèrent pour désigner les qualités, soit absolues, soit relatives, de ces objets; et ils firent les mots blanc, noir, grand, petit. Ils sentirent le besoin d'exprimer les actions, et on eut les mots manger, courir, frapper. Enfin, ils sentirent aussi le besoin d'exprimer les rapports des objets ; et les mots avant, après, à droite, à gauche, furent inventés.

Ces premiers mots ayant été longtemps et souvent employés, on dut s'apercevoir qu'ils ne remplissaient pas tous les mêmes fonctions, que les uns servaient à désigner les objets ou les choses ; les autres, les actions ; les autres, les qualités ; et les autres, les rapports. En conséquence, on inventa de nouveaux mots pour désigner ces quatre classes de mots. Les mots pierre, arbre, maison, furent appelés substantifs ; les mots blanc, noir, rouge, furent appelés adjectifs ; les mots manger, courir, furent appelés verbes ; et enfin, les mots dessus, dessous, avant, après, furent appelés prépositions.

Les mots substantif, adjectif, verbe, préposition, ne sont donc pas des signes de choses, des noms imposés à des choses réelles : ce sont des noms imposés à des noms, des signes de signes, des expressions d'expressions.

Vous m'avez permis de citer Molière ; permettez-moi de le citer encore. Dans les *Femmes savantes*, *Bélise* dit :

« La grammaire, du verbe et du nominatif,
« Comme de l'adjectif avec le substantif,
« Nous enseigne les lois.

MARTINE.

« J'ai, madame, à vous dire,
« Que je ne connais pas ces gens-là.

PHILAMINTE.

« Quel martyre!

BÉLISE.

« Ce sont *les noms des mots*, et l'on doit regarder
« En quoi c'est qu'il les faut faire ensemble accorder. »

La plupart des termes de grammaire sont donc des noms de mots, des noms de noms, des signes de signes. Ils ne se rapportent pas aux choses, mais à leur simple dénomination, à leur simple expression ; et ceci n'est pas exclusivement propre à la grammaire : toutes les sciences offrent et doivent offrir des mots pareils. Vous en verrez bientôt un exemple.

Laissons, pour le moment, les définitions de tous ces termes qui ne peuvent être que des définitions de mots, et rentrons dans le vrai sens de la question.

Lorsqu'un mot exprime une chose, est-ce le mot ou la chose qu'on définit? Définit-on le mot triangle, ou la chose appelée triangle? le mot vertu, ou la chose appelée vertu?

Voilà bien ce qu'on demande, et, comme vous l'avez entendu, l'on fait à cette question quatre réponses différentes, ou même opposées, mais toutes également plausibles. A laquelle donnerons-nous la préférence? A laquelle! A toutes et à aucune. Ceci demande explication.

J'ai besoin, pour cela, de faire deux suppositions que vous allez trouver bien singulières, bien étranges,

absurdes même : vous me les pardonnerez si elles nous fournissent la clef du problème.

Je suppose, d'un côté, l'intelligence qui approche le plus de la perfection. Il n'y a qu'une seule chose qu'elle ignore, ce sont les langues : elle a toutes les idées, aucun mot ne lui est connu.

D'un autre côté, imaginez une espèce d'automate qui possède, et qui parle avec la plus grande facilité, toutes les langues du monde; mais il n'a absolument aucune idée autre que celle du son matériel des mots.

Faites-leur entendre une même définition, et supposez que cette définition soit comprise (il faut me pardonner cette dernière supposition). N'est-il pas évident que, pour l'un de ces êtres imaginaires, votre définition sera une définition de mot, et que, pour l'autre, elle sera une définition de chose? Le premier avait l'idée; il n'a pu apprendre que le mot : le second connaissait le mot; vous n'avez pu lui donner que l'idée.

Que sommes-nous, messieurs ? De quoi se compose notre savoir? Et quel est celui qui déjà ne s'est dit tout bas : *De te fabula narratur?* Combien d'idées dans notre esprit que nous ne saurions exprimer ? combien de mots dans notre bouche dont nous n'avons jamais pénétré le sens !

Une même définition peut donc être, pour nous, définition de chose dans un temps, et n'être que définition de mot dans un autre; elle peut être de mot pour vous qui êtes instruit, et de chose pour un ignorant.

Ainsi, on peut dire : Toute définition est de mot; toute définition est de chose; il y a des définitions de

mots et des définitions de choses. On peut dire aussi le contraire de ces propositions, parce qu'elles sont en même temps vraies et fausses : vraies pour les uns, fausses pour les autres.

Ne soyons pas surpris que les philosophes n'aient pas su délier ce nœud. Ils considéraient les définitions en elles-mêmes, et d'une manière absolue, quand il fallait ne les considérer que relativement aux bornes ou à l'étendue de notre esprit.

Je n'ajoute pas d'autres réflexions : je ne m'appuie pas sur des exemples. Vous en trouverez facilement vous-mêmes ; car ils se présentent en foule. Je dois employer les momens qui nous restent au développement d'une idée par laquelle j'ai terminé la dernière séance.

Vous vous souvenez que, pour vous faire sentir la nécessité de distinguer les définitions, des simples propositions, je ne me lassais pas de répéter qu'il n'y a jamais qu'une seule et même idée dans les deux membres d'une définition ; que l'oubli d'une chose si simple, en laissant croire aux philosophes que le sujet d'une définition est autre chose que son attribut, qu'il renferme une essence, une réalité distincte de ce qui est exprimé par l'attribut, engendre tous les jours des disputes qui ne peuvent être que frivoles. Je vous ai avertis de vous tenir en garde contre un penchant que les habitudes les plus ordinaires du langage ont rendu comme irrésistible.

Ces considérations nous ont amenés, sinon par une liaison nécessaire, du moins par une suffisante analogie, à nous occuper un instant de la prodigieuse multitude

d'êtres imaginaires que les hommes ont réalisés, qu'ils ont personnifiés, et dont ils ont rempli l'univers. C'est de ces créations, et des dangers auxquels elles exposent la philosophie, que je vais encore vous entretenir.

Je commencerai par expliquer une chose que je n'ai fait qu'indiquer tout à l'heure; savoir, que ce n'est pas la grammaire seulement qui renferme des mots signes de mots, des noms de noms, des expressions d'expressions, mais que toutes les sciences offrent de semblables exemples. Nous n'aurons pas besoin de sortir de la métaphysique pour nous en convaincre.

La langue du système des facultés de l'âme, si vous n'avez égard qu'à ses élémens, comprend neuf mots, ni plus ni moins. Ces neuf mots sont : attention, comparaison, raisonnement; désir, préférence, liberté; entendement, volonté; pensée.

Les six premiers de ces neuf mots, attention, comparaison, raisonnement, désir, préférence, liberté, représentent un égal nombre de facultés réelles dont nous avons le sentiment, quand nous les exerçons; facultés dont les trois premières nous servent à acquérir des connaissances, et dont les trois dernières sont relatives à la recherche du bonheur.

Or, il peut arriver que, dans nos entretiens, dans nos écrits, nous ayons à parler, ou de toutes les six facultés de l'âme à la fois, ou seulement des trois premières, ou enfin des trois dernières : alors, nous sommes obligés de prononcer successivement six mots ou trois mots. Le retour fréquent de ces locutions nous fatigue bientôt, et nous fait sentir la nécessité d'abré-

ger nos discours : et, comme en arithmétique, au lieu de dire un et un et un, nous disons plus brièvement trois ; dans nos discours métaphysiques, au lieu de dire attention, comparaison, raisonnement, nous dirons d'un seul mot entendement. Le mot entendement vaut donc, à lui seul, autant que les trois mots réunis, attention, comparaison, raisonnement ; il en est l'expression abrégée : c'est là sa vraie valeur. Vous l'avez choisi pour représenter la réunion de trois mots ; il est donc signe immédiat de ces trois mots : c'est un signe de signe, une expression d'expression. Qu'il soit en même temps signe éloigné de chose, je ne le nie pas : j'éclaircirai ceci dans un moment.

Vous raisonnerez sur le mot volonté, comme sur le mot entendement, et vous trouverez que le mot volonté, étant l'expression abrégée de trois mots, désir, préférence, liberté, ne peut être immédiatement que signe de signe.

A plus forte raison, le mot pensée sera-t-il signe de signe. Nous pouvons, dans un temps assez court, avoir besoin de reproduire dix fois l'idée composée de l'entendement et de la volonté, et nous ferons ce que nous avons déjà fait. Comme nous avons exprimé les trois mots, attention, comparaison, raisonnement, par le seul mot entendement ; et les trois mots, désir, préférence, liberté, par le seul mot volonté ; de même, nous aurons un seul mot pour exprimer la réunion de l'entendement et de la volonté ; et ce mot unique sera le mot pensée.

Ainsi le mot pensée est signe immédiat de deux mots,

entendement et volonté. Entendement et volonté sont chacun signe immédiat de trois mots; et chacun de ces trois mots enfin se trouve signe immédiat d'idées, de choses, de facultés, de réalités : réalités, dont les mots entendement et volonté sont des signes éloignés, et dont le mot pensée est un signe encore plus éloigné [1].

Vous voyez donc que des neuf mots qui forment le vocabulaire du système des facultés de l'âme, il n'y en a que six qui expriment immédiatement des réalités, parce que nous ne reconnaissons que six facultés dans l'âme; et que les trois autres mots, inventés pour la commodité du discours, ne représentent immédiatement que de simples mots. Si nous nous obstinions à regarder la pensée, l'entendement et la volonté, comme autant de facultés individuelles, il nous arriverait nécessairement ce qui est arrivé aux philosophes. Nos discours, ainsi que les leurs, deviendraient inintelligibles; et cependant il nous suffirait du faux jour de quelque métaphore pour croire apercevoir la lumière de l'évidence.

Parce que les mots qui nous sont d'abord les plus familiers représentent, presque tous, des êtres réels, nous sommes portés à croire, lorsque nous prononçons un mot, qu'il doit y avoir, dans notre esprit ou dans la nature, un être qui répond à ce mot. Nous réalisons la pensée, l'entendement, la volonté; nous donnons une âme et un corps à la justice, à la gloire, à la fortune; nous représentons l'amour sous les traits d'un

1. Part. I, leç. XII. Part. II, leç. XII.

enfant, le temps sous la forme d'un vieillard; et nous personnifions tout, jusqu'au néant.

La poésie s'aperçut de bonne heure que, pour charmer les imaginations, un des moyens les plus sûrs était de favoriser ce penchant naturel : elle peupla le ciel et les enfers de dieux et de déesses. Le ciel fut le séjour des divinités les plus brillantes, Vénus, Mars, Jupiter, Apollon. L'enfer, région des ténèbres, reçut des dieux sombres et sévères, Pluton, Éaque, Rhadamanthe. Sur la terre, dans les plaines fertiles, sur les coteaux rians, on mit des dieux protecteurs des moissons, des vendanges, des fruits, des troupeaux; Pan, Sylvain, les nymphes, animaient les bois de leurs danses,

« *Panaque, Silvanumque senem, nymphasque sorores.* »

Enfin, toute la nature fut un enchantement.

Mais si des allégories peuvent plaire à l'imagination, la raison a d'autres besoins et d'autres plaisirs. Et quand la poésie dit à la philosophie : Pourquoi n'ornez-vous pas vos vérités de quelqu'une de mes fictions? la philosophie peut lui répondre : Vous feriez sagement vous-même de donner à vos fictions la vérité pour ornement; vous en seriez plus utile et même plus aimable. Entendez le législateur du Parnasse :

« Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable. »

Voyez ce qu'il dit ailleurs :

« Aimez donc la raison : que toujours vos écrits
« Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix. »

Mais quoi ! l'amour du vrai défend-il de réaliser toute fiction, de personnifier les attributs de l'esprit, les affections de l'âme? Vous nous opposez Boileau; écoutez-le dans ces vers :

« Bientôt ils défendront de peindre la Prudence,
« De donner à Thémis ni bandeau ni balance,
« De figurer aux yeux la Guerre au front d'airain,
« Et le Temps qui s'enfuit une horloge à la main. »

Non, Messieurs, je ne veux pas vous le défendre : et d'ailleurs, quand je vous le défendrais, vous n'auriez garde de m'obéir. Pour vous et pour moi, la raison sera toujours comme une bonne mère qui nous aide de ses conseils. Dans les passions, on verra toujours un feu qui dévore : toujours la pensée sera lente ou rapide, faible ou forte, vive, légère, délicate, grande, sublime. Nous continuerons donc à employer ce langage que vous aimez, et que vous devez aimer, puisqu'il nous est inspiré par la nature; mais, comme il a ses dangers en philosophie, je veux vous apprendre à les éviter. Pour cela, nous avons besoin de nous former une idée bien exacte, bien juste, des signes et de leur emploi.

Je mets sous vos yeux les caractères suivans, P.E.N.S.É.E.; et vous articulez pensée.

Le mot pensée écrit est donc le signe immédiat du mot pensée parlé.

Le mot pensée parlé est le signe immédiat des mots entendement et volonté.

Le mot entendement est le signe immédiat des mots

attention, comparaison, raisonnement; et le mot volonté, des mots désir, préférence, liberté.

Les mots attention, comparaison, raisonnement, désir, préférence, liberté, sont enfin signes immédiats d'autant de facultés réelles.

Il y a donc trois intermédiaires entre le mot pensée écrit et les facultés réelles : ou deux seulement entre le mot pensée parlé et ces facultés.

Mais qu'arrive-t-il ? c'est que, très-souvent, l'esprit franchit les intermédiaires, et se porte à l'instant du mot pensée écrit, ou du mot pensée parlé, aux facultés réelles.

Si l'esprit ne franchit rien, il va d'un mot à un mot, ou à plusieurs mots : s'il franchit les intermédiaires, il va d'un mot à l'idée, ou à la chose; aux idées, ou aux choses. L'esprit opère donc, ou immédiatement sur les mots, ou immédiatement sur les idées.

Ici, nous touchons à une cause qui, plus que toute autre, accélère ou retarde nos progrès dans les sciences.

Comme il ne tient qu'à nous de mettre plusieurs idées dans un mot, et plusieurs mots ainsi chargés d'idées dans un autre mot, et plusieurs de ces nouveaux mots encore dans un autre mot; qu'on juge du soulagement que l'esprit en recevrait, puisque, au lieu de diviser son attention sur des multitudes d'idées, nous pourrions la concentrer sur un seul mot.

Mais, afin que les progrès soient assurés, il faut qu'en opérant sur ce mot, on sache bien qu'on n'opère que sur un mot; et il faut, en même temps, que, de

ce mot, on puisse revenir aux idées qui seules peuvent tout éclairer. Si des mots qui ne sont immédiatement que signes d'autres mots, on ne sait pas revenir aux idées, toutes les connaissances seront purement verbales; et si l'on prend pour signes immédiats d'idées, des mots qui ne sont que signes de mots, on s'égare au milieu des chimères.

De ces réflexions naîtraient en foule de nouvelles réflexions. Maintenant, il me suffit de vous avoir avertis d'une expérience que vous faites tous les jours, que vous faites à chaque moment, et que vous pouviez n'avoir pas remarquée, savoir, que l'esprit opère, tour à tour, sur les idées et sur les mots.

Les hommes nés avec une vive imagination opèrent davantage sur les idées, sur les images, sur les réalités. Ceux qui ont pris l'habitude d'un raisonnement exact et sévère, opèrent beaucoup plus sur les signes que sur les idées, sur les mots que sur les choses. Les uns, dans le travail de leur esprit, dans les combinaisons qu'ils font subir aux élémens de leurs pensées, jouent, s'il est permis de le dire, avec des valeurs réelles; les autres jouent avec les simples signes des valeurs.

On a demandé quelle était, de ces deux qualités de l'esprit, celle qui doit avoir la prééminence, ou d'une imagination qui prodigue les richesses, ou d'une raison qui calcule?

C'est une question à laquelle je me garderai de répondre; à laquelle on ne répondra jamais au gré de tous les esprits.

Le poëte, ravi des beautés incomparables d'*Athalie*, donnera la palme à Racine.

Le mathématicien dira que rien n'égale *les Principes mathématiques* de Newton.

Mais qui jugera entre le mathématicien et le poëte?

QUATORZIÈME LEÇON.

Des opinions des philosophes sur les facultés de l'âme.

L'objet principal des recherches auxquelles nous nous sommes livrés, objet que j'ai dû ne jamais perdre de vue, malgré les fréquentes digressions où vous m'avez entraîné, et où je me suis plu à vous suivre, c'est le système des facultés de l'âme, que je vous ai présenté à la quatrième leçon. Les leçons qui ont précédé celle-là étaient destinées à la préparer et à en faciliter l'intelligence : celles qui l'ont suivie, à la développer et à la défendre. En répondant aux objections dirigées contre la doctrine qu'elle contient, je me suis attaché, surtout, à vous faire remarquer la manière dont cette doctrine est exposée. Si l'acquisition d'une seule vérité est, pour nous, un bien inappréciable, quel ne doit pas être le prix d'une méthode qui nous rendrait capables de découvrir toutes sortes de vérités? et quelle méthode sera mieux adaptée à notre esprit, que celle qui fait sortir nos connaissances les unes des autres, ne laisse rien à l'arbitraire, et prévient les écarts de l'imagination? Quelle méthode nous placera mieux sur le chemin des découvertes, que celle qui, nous enseignant d'où sont venues les idées que nous avons, nous fait pressentir où nous pouvons trouver les idées que nous n'avons pas?

Mais rappelons, d'une manière plus distincte, ce qui, jusqu'à présent, a été soumis à votre attention.

Nous avons traité de la méthode; et après avoir fait l'observation importante qu'elle peut être ou descriptive ou de raisonnement, après avoir insisté sur ce dernier point de vue, et dit ce que c'est qu'un système, nous avons démontré comment l'art de conduire les facultés de l'esprit se fonde sur la nature des facultés de l'esprit et sur l'ordre même qu'elles suivent dans leur développement. Nous avons trouvé cet ordre. Nous avons donné le système de ces facultés.

Les définitions faisant partie de la méthode, puisqu'elles sont destinées à fixer et à rectifier les idées, nous avons dû, pour apprécier leurs avantages et leurs inconvéniens, examiner de très-près ce qu'elles sont en elles-mêmes : on croyait, au moyen d'un genre et d'une différence, expliquer la nature des choses; et on avait oublié cette manière de définir qui s'obtient par la génération des idées; nous avons réparé cette omission. Une difficulté restait encore : définit-on les mots ou les choses? Pour la faire disparaître, il a suffi d'une distinction aussi simple qu'inattendue.

Enfin, nous avons porté notre examen sur l'influence des signes du langage, et sur la nécessité de nous former une idée nette de leur valeur et de leur emploi.

Le système que je vous ai présenté est-il vrai? est-il l'expression fidèle de ce qui est? Les facultés que nous avons reconnues dans notre âme appartiennent-elles en propre à notre âme, sont-elles inhérentes à sa nature? Notre âme a-t-elle trois moyens de connaître, et

n'en a-t-elle que trois; a-t-elle trois moyens de bonheur, et n'en a-t-elle que trois; en sorte que, si le nombre de ces moyens ou facultés venait à changer, nous ne serions plus ce que nous sommes? L'activité de l'âme s'exerce-t-elle en effet de six manières, ni plus ni moins? Et ces six manières, quoique très-distinctes les unes des autres, ne sont-elles, dans leur principe, qu'une manière unique d'agir? La faculté de penser, dans les diverses formes qu'elle prend lorsqu'elle s'applique aux sentimens ou aux idées, n'est-elle jamais que l'attention modifiée, l'attention transformée?

Si l'énoncé de ces questions n'était pas saisi aussitôt; si la moindre hésitation faisait attendre un seul instant la réponse qui doit les suivre, nous devrions nous dire, ou que le système n'a pas été compris, ou qu'il eût fallu revenir sur la langue et sur les idées, pour nous les rendre familières. Nous aurions besoin de soumettre à un nouvel examen ce qui ne présenterait pas tous les caractères de l'évidence, ou de graver de nouveau dans notre esprit ce qui n'aurait laissé que des traces fugitives.

La sensibilité et l'activité ne sont-elles pas inséparables de la nature de l'âme?

La sensibilité se réalisera-t-elle; l'âme, de sensible qu'elle est, deviendra-t-elle sentante, d'elle-même et sans l'action d'une cause étrangère?

L'activité, au contraire, n'entre-t-elle pas en exercice; l'âme ne passe-t-elle pas de l'activité à l'action, par sa propre énergie, du moment qu'elle a senti?

L'âme n'est-elle pas, tout à la fois, passive et active?

Or, si la plus irrécusable des expériences atteste que nous jouissons en effet de deux propriétés dont la réunion forme l'essence de l'âme, à laquelle faudra-t-il demander nos facultés? A une propriété passive, ou à une propriété active? Nos facultés étant nos moyens d'agir, les trouverons-nous dans ce qui exclut toute action?

Les facultés de l'âme ne peuvent dériver de la sensibilité : les opérations dont l'âme est capable ne remontent pas à la sensation comme à leur principe.

Et non-seulement les opérations de l'âme n'ont pas leur principe dans la sensation, elles n'ont, dans leur nature, rien de commun avec la sensation. Il y a sans doute entre la sensation et les opérations un rapport d'action ; mais un rapport d'action n'est pas un rapport de nature.

Les facultés et les opérations de l'âme sont des pouvoirs d'agir et des manières d'agir : elles sont donc autre chose que des capacités de sentir et des manières de sentir.

Mais il ne suffit pas de savoir que l'âme est douée d'une activité originelle. Cette connaissance nous sera tout à fait inutile, elle sera stérile, si nous n'observons pas les différentes manifestations de l'activité. L'action de l'âme n'est pas toujours uniforme : l'âme agit bien, elle agit mal ; elle concentre ses forces sur un seul objet ; elle les distribue sur plusieurs ; continuellement aux prises avec les sentimens, avec les idées, elle s'agite pour les retenir, pour les repousser, pour les démêler, pour en conserver le souvenir, etc.

Dans cette confusion apparente de tant de mouvemens, n'y a-t-il pas quelque ordre, quelque régularité? Les opérations de l'esprit n'ont-elles rien de constant? Varient-elles comme les objets auxquels elles s'appliquent? Le nombre de nos facultés est-il infini, ou peut-on le circonscrire dans des limites, même dans des limites assez étroites?

Voilà le problème que nous avons essayé de résoudre : vous vous êtes assurés que l'attention, la comparaison et le raisonnement suffisent à toutes nos connaissances; que le désir, la préférence et la liberté nous rendent, en quelque sorte, les arbitres de notre destinée.

Six facultés remplissent donc tous les besoins de notre nature. Trois nous ont été données pour nous former une intelligence : nous les appelons facultés intellectuelles; trois pour répondre aux vœux de notre cœur : ce sont nos facultés morales.

Quelque rapide qu'ait été, dans notre enfance, le développement de toutes ces facultés, il n'a pu se faire que dans l'ordre que nous venons d'indiquer. Jamais la liberté ne se fût montrée, si elle n'avait été précédée du choix ou de la préférence; et comment aurions-nous préféré si nous n'avions pas déjà formé des désirs? Imagine-t-on un être doué de la faculté de raisonner, et privé de celle de comparer, ou capable de comparer, sans avoir donné son attention?

La nature, pour nous instruire, a donc elle-même établi l'ordre dans lequel doivent agir nos facultés. Si, trop impatiens, vous commencez par raisonner avant de vous y être préparés par de nombreuses comparai-

sons, ou si, avant d'avoir appliqué votre attention aux choses, vous vous hâtez de prononcer sur leurs rapports, rien de vrai, rien de réel n'entrera dans votre esprit : déductions et rapports, tout sera chimérique. Voyez ce qui est arrivé aux Grecs pour s'être trop pressés de faire des systèmes. Voyez quelle a été la philosophie du moyen âge. Les syllogismes expliquaient tout, démontraient tout, hors les phénomènes de la nature, sur lesquels l'attention ne se portait jamais. Il fallut tout l'éclat des découvertes de Copernic et de Galilée, qui observaient quand les autres raisonnaient, pour dessiller les yeux des savans. Il fallut toute l'éloquence de Bacon pour ramener les hommes aux observations, aux expériences, et pour leur faire sentir qu'avant de raisonner sur les choses ils devaient commencer par les voir, par les bien voir, par leur donner une grande, une longue attention.

L'attention est la première faculté de l'âme : c'est d'elle que les autres tiennent leur existence, et qu'elles tirent leur origine : on la retrouve dans la comparaison, dans le raisonnement, dans le désir, dans la préférence, dans la liberté : toutes ces facultés ne sont que différentes manières d'être attentifs ; et, si vous anéantissez l'attention, vous anéantissez toutes les facultés.

Or, si l'attention est le principe, l'origine des facultés intellectuelles et des facultés morales, elle est le principe de l'entendement et de la volonté : elle est l'origine de la pensée ; et notre système est démontré.

Vous ne voulez pas que je reproduise les argumens

qui ont amené cette démonstration : ils sont présens à votre esprit ; ils ont conservé toute leur force, malgré les objections qui tendaient à les affaiblir ; mais il est un autre argument que je ne veux pas vous laisser ignorer.

Quel que soit le nombre de nos idées ; quelles que soient les divisions qu'on leur fasse subir ; qu'on les distribue en simples et composées, individuelles et générales, sensibles et intellectuelles, concrètes et abstraites, distinctes et confuses, claires et obscures, vraies et fausses, etc. ; il sera facile de voir que toutes sont nécessairement absolues ou relatives ; et que nous les acquérons, ou immédiatement, ou par la réflexion.

Si elles sont absolues et immédiates, elles sont le produit de l'attention : si elles sont relatives et immédiates, nous les devons à la comparaison : enfin, si elles ne se montrent pas immédiatement, si on ne les obtient qu'au moyen de quelques idées déjà acquises, c'est le raisonnement qui nous les donne [1].

Que faut-il de plus, et comment vous convaincre, si cette preuve, ajoutée à tant d'autres, pouvait laisser dans votre esprit la moindre incertitude ?

Je n'insiste donc pas sur le fond du système ; mais je ne puis m'empêcher de vous faire observer combien a d'exactitude la langue dont nous nous sommes servis. Il se trouve, par un rare bonheur, que presque tous les mots qui nomment les facultés de l'âme, sont, en quelque sorte, une image de ces facultés. Examinez-

1. Part. II, leç. XIII.

les tous, les uns après les autres, depuis le mot attention jusqu'au mot pensée, vous verrez qu'à l'exception du mot désir qui ne se lie à rien dans notre langue, et du mot entendement qui semble manquer de justesse, tous peignent ce qu'ils expriment. Attention vient de *tendere ad*, tendre vers; liberté, de *libra*, balance; penser, d'après l'étymologie, c'est *peser;* raisonner, c'est *compter*, etc.

Le mot entendement est pris de l'organe de l'ouïe, pour lequel nous avons, en français, les deux mots, écouter et entendre; écouter, qui suppose l'organe dans un état actif, et entendre, qui le suppose dans un état passif.

Entendement a donc un vice d'origine, qui m'avait presque décidé à lui préférer le mot pensée. Mais alors ce dernier mot aurait eu l'inconvénient de s'appliquer, d'un côté, à la réunion de toutes les facultés de l'âme, et de l'autre, seulement à trois facultés. Cet inconvénient est-il bien grave? Est il assez grave pour nous avoir autorisés à l'emploi d'un mot qui manque de justesse, surtout, quand nous n'avons pas craint de faire signifier au mot volonté deux choses différentes; l'une, la réunion du désir, de la préférence et de la liberté; l'autre, la seule préférence?

J'ai cédé à l'usage consacré par les plus grands métaphysiciens: et j'ai peut-être mal fait, car l'usage ne devrait jamais prévaloir contre la raison, surtout en philosophie; aussi dans nos discours, pensée, faculté de penser, entendement, exprimeront-ils, pour l'ordinaire, une même chose.

Remarquons de nouveau, et tâchons de ne pas l'oublier, que presque tous les mots qui désignent les facultés de l'âme servent aussi à désigner le produit de ces facultés, et qu'ainsi ils ont une double acception.

Entendement signifie, tantôt les facultés auxquelles nous devons nos idées, et tantôt nos idées elles-mêmes.

Pensée signifie l'action de toutes nos facultés, et l'action de chacune de nos facultés : on fait encore ce mot synonyme d'idée: c'est ainsi qu'en lisant un passage de Buffon ou de Bossuet, on s'écrie, voilà une belle pensée, une idée sublime !

Les mots comparaison, raisonnement, outre les facultés dont ils sont les noms, s'emploient souvent, la comparaison pour la perception d'un rapport simple, et le raisonnement pour la perception d'un rapport composé, ou, comme dit Malebranche, d'un rapport de rapports, d'un rapport entre deux ou plusieurs autres rapports.

Volonté, désir, varient aussi dans leurs significations. Le désir, dans le langage de plusieurs philosophes, est le simple sentiment occasioné par la privation d'un objet. La volonté, suivant d'autres, est la liberté elle-même.

Voilà autant d'exemples de la diversité d'acceptions que reçoit un seul et même mot, et il faut bien prendre garde de confondre ces acceptions.

Si, par l'effet d'une longue habitude, on ne voyait dans l'entendement que l'ensemble de toutes les idées acquises, ou que la simple capacité de les recevoir; dans la pensée, qu'une réunion d'images, d'idées; dans

le raisonnement, que le résultat de la comparaison entre deux rapports; dans le désir, qu'un simple sentiment; si, par un effet de la même habitude, on s'obstinait à regarder la sensibilité, la mémoire, la perception, comme autant de facultés, le système que je vous ai présenté serait une énigme inintelligible : ce qu'il y a de plus simple et de mieux lié dans toutes ses parties n'offrirait que désordre et qu'insurmontables difficultés.

Mais, quoique, une fois trouvé, le système des facultés de l'âme soit facile à saisir, il n'a pas été, peut-être, également facile à trouver.

On devait, en effet, ou remarquer différentes parties dans ce qui paraissait toujours un, toujours le même; ou ramener à un très-petit nombre de phénomènes ce qui présentait l'apparence d'une infinité de phénomènes.

La pensée n'étant, ou ne paraissant d'abord qu'un acte simple, indivisible, instantané, comment a-t-on pu la diviser en plusieurs actes distincts et successifs? ou, comment, dans l'étonnante variété d'expressions qui la manifestent, a-t-on pu ne voir que quelques opérations qui se succèdent toujours, pour se reproduire toujours?

Si l'on admire le génie d'observation, qui, dans la multitude infinie de formes que prend la parole, sut apercevoir et séparer les uns des autres, les sons élémentaires dont les combinaisons suffisent à toutes les langues, pourrait-on ne pas reconnaître la sagacité des philosophes, qui, dans toute la variété des mouvemens

de l'esprit, surent ne voir que l'action, sans cesse renouvelée, de quelques facultés !

On entend les sons; on voit le jeu des organes qui les produisent : la réflexion était donc aidée par la sensation, quand elle cherchait l'alphabet de la parole; tandis que, privée de tout secours, elle était abandonnée à elle-même quand elle cherchait l'alphabet de la pensée.

Aussi le premier a-t-il été découvert longtemps avant le second. Depuis des siècles, on avait distingué les élémens du langage; on les avait comptés, on les avait distribués avec ordre; on avait même trouvé l'art de les rendre fixes et durables par les signes de l'écriture; quand les opérations de l'âme ou les élémens de la pensée, loin d'avoir été classés avec quelque régularité, loin d'avoir été distingués les uns des autres, étaient à peine distingués des opérations du corps.

Aujourd'hui même que nous ne pouvons plus tomber dans l'erreur grossière qui identifie les procédés de l'esprit avec quelques propriétés de la matière, ne faut-il pas le soin le plus scrupuleux, pour ne pas confondre les actes qui sont l'essence de la pensée, avec ce qui n'est que le produit de ces actes, l'attention avec la perception, la comparaison avec le jugement, le raisonnement comme opération, avec le raisonnement comme résultat d'opération ?

Et, puisque vous n'avez pas oublié les conditions d'un système, vous vous direz qu'alors même qu'on a bien séparé les facultés de l'âme de tout ce qui n'est pas elles, rien, pour ainsi dire, n'est encore fait,

tant qu'on n'a pas remarqué le caractère propre à chacune, qu'on ne les a pas vues sortir les unes des autres, et qu'on ne les a pas ramenées à un principe commun.

Il ne suffit pas de se replier quelques instans sur soi-même pour apercevoir sur le champ, d'une vue distincte, les différens modes d'action de l'esprit. Il est rare que plusieurs ou même tous ne se montrent pas à la fois.

Si l'attention se retrouve dans toutes les facultés, si elle passe successivement de l'une à l'autre, depuis celle qui la suit immédiatement, jusqu'à celle qui en est le plus éloignée, toutes ces facultés à leur tour refluent vers l'attention ; et, dans ce retour vers leur origine, elles se rapprochent, se mêlent et se communiquent réciproquement leur caractère : l'entendement reçoit le mouvement de la volonté ; la volonté demande ses motifs à l'entendement ; l'attention, la comparaison et le raisonnement deviennent volontaires et libres ; la liberté s'éclaire des lumières de la comparaison et de celles du raisonnement ; en un mot, toutes les facultés entrent, en quelque sorte, les unes dans les autres ; elles se pénètrent, et finissent quelquefois par être inséparables. Qui pourra séparer l'attention qu'on donne à un homme d'une taille élevée, de la comparaison qui le fait juger grand ?

Et, quand on a surmonté ces difficultés, quand le système se montre, il faut encore quelque application pour bien discerner le caractère propre à chacune de ses parties. La comparaison touche de si près au raisonnement ; l'attention est si voisine du désir, que ces

facultés tendent à se confondre autant qu'à se séparer ; elles diffèrent, mais elles se ressemblent.

« *Facies non omnibus una,*
Nec diversa tamen, qualem decet esse sororum. »

Ne dirait-on pas, Messieurs, que ces vers charmans ont été faits pour servir d'épigraphe à notre système?

Afin de trouver le système des facultés de l'âme, on avait donc, premièrement, à distinguer dans les phénomènes que présente l'esprit humain : des facultés ; des sentimens, sur lesquels s'exercent les facultés et qui par conséquent ne sont pas des facultés ; des idées, résultat de l'action des facultés sur les sentimens et qui par conséquent ne sont pas des facultés ; on avait, ensuite, à déterminer la nature des facultés, leur nombre, leur destination, leur origine et leur développement [1].

Ce travail a commencé avec la philosophie elle-même. On démêla d'abord les traits les plus saillans, dans un tableau où tout était confus, impressions, sensations, images, souvenirs, jugemens, pensées ; on chercha à mettre quelque ordre dans ce chaos de mouvemens, de sentimens et d'idées mal formées : les premières tentatives en facilitèrent de nouvelles ; on découvrit des points de vue qu'on n'avait pas remarqués ; dans ceux-ci d'autres encore : on ne tarda pas à s'apercevoir que des divisions trop multipliées faisaient disparaître l'ordre qu'on avait commencé à établir ; que

1. Part. II, leç. XIII

des observations trop nombreuses devenaient inutiles, et dégénéraient en subtilités : on se trouva obligé de resserrer ce qui avait pris trop d'étendue, de réduire ce qu'on ne pouvait embrasser d'un seul regard de l'esprit. Enfin, Descartes publia sa *méthode*, et dès-lors une lumière assez vive éclaira tant de ténèbres. L'ascendant de son génie anéantit pour jamais l'âme végétative et l'âme sensitive si chères aux scolastiques ; il prouva l'impossibilité de coordonner les opérations de ces âmes ou formes substantielles à celles de l'âme raisonnable. Il plaça la sensibilité et la pensée dans un seul et même être ; et, simplifiant ainsi le problème, il en facilita la solution à ceux qui devaient venir après lui.

Parmi les successeurs de Descartes, Locke surtout mérite d'être distingué. Ce philosophe porta dans l'analyse de l'entendement une clarté et une précision auparavant inconnues, mais surpassées depuis par Condillac, dont l'analyse laisserait peu à désirer s'il était parti d'un principe vrai.

Le système que je vous ai présenté n'est donc pas entièrement nouveau. Plusieurs philosophes, à remonter jusqu'au siècle d'Aristote, et même au delà, peuvent en réclamer leur part ; seulement j'ai cherché à le débarrasser des éléments qui lui étaient étrangers, et à le faire reposer sur sa véritable base.

Mais sachons en quoi ont manqué tous ceux qui se sont occupés des facultés de l'âme.

On croira peut-être qu'il faut nous engager dans de longues recherches pour exposer leurs opinions, pour

en saisir l'esprit, et souvent la lettre; pour discerner, ou des choses différentes sous un même langage, ou des choses toujours les mêmes, déguisées par la différence des expressions; en un mot, pour connaître ces opinions et pour les apprécier.

Non, Messieurs, tant de travail ne nous est pas nécessaire. Si nous avons trouvé le vrai système, quelques mots doivent nous suffire pour réfuter toutes les erreurs qui lui sont opposées.

Je ferai d'abord une observation qui s'applique également aux philosophes anciens et aux philosophes modernes. Ils n'ont vu, ou du moins ils ont fini par ne voir dans l'âme, que deux facultés, l'entendement et la volonté. Écoutons Malebranche, parlant au nom de tous.

« L'esprit de l'homme n'étant pas matériel ou étendu, est sans doute une substance simple, indivisible, et sans aucun composition de parties. Mais cependant on a coutume de distinguer en lui deux facultés, savoir : l'entendement et la volonté, lesquelles il est nécessaire d'expliquer d'abord; car il semble que les notions ou les idées qu'on a de ces deux facultés ne sont pas assez nettes et assez distinctes [1]. »

Malebranche, pour nous donner de ces deux facultés des idées plus nettes et plus distinctes que celles qu'on s'en fait ordinairement, les compare à deux propriétés des corps : l'entendement, ou, comme il s'exprime, la capacité de recevoir les idées, à la capacité qu'ont

1. *Recherche de la Vérité.*

les corps de recevoir différentes figures et différentes configurations ; la volonté, ou, comme il s'exprime encore, la capacité de recevoir différentes inclinations, à la capacité qu'ont les corps de recevoir différens mouvemens. En sorte que, suivant Malebranche, l'entendement et la volonté sont des facultés purement passives, de simples capacités ; non qu'il ôte à l'âme son activité, mais il ne la voit que dans le « pouvoir que nous avons de détourner la volonté de sa direction naturelle, direction qui la porte vers le bien général ou universel, c'est-à-dire vers Dieu. »

Cette manière de considérer l'entendement et la volonté est particulière à Malebranche. Les uns voient l'activité dans chacune de ces deux facultés ; les autres l'accordent à la volonté seule, et la refusent à l'entendement, qu'ils regardent comme une simple capacité de recevoir les idées, et non comme le pouvoir de les produire : mais, quoi qu'il en soit, le plus grand nombre s'accorde à ne reconnaître dans l'âme que deux facultés, l'entendement et la volonté.

Or, je demande comment il se fait que des hommes tels que Malebranche, des hommes auxquels nous devons toute notre admiration pour la beauté de leur génie, et toute notre reconnaissance pour les lumières qu'ils ont répandues sur tant d'autres questions, aient pu se contenter d'une connaissance aussi superficielle.

Supposez qu'un de ces esprits présomptueux qui ne doutent de rien vienne nous dire :

On fait grand bruit de la science des nombres et de la difficulté de connaître l'artifice de ses opérations ;

rien, cependant, n'est plus simple, ni plus facile. Les nombres, étant des quantités, ne peuvent être susceptibles que d'augmentation ou de diminution, de composition ou de décomposition. Augmenter les nombres et les diminuer, les composer et les décomposer, sont donc les deux seules opérations de l'arithmétique; il est même impossible d'en imaginer d'autres.

Le ridicule d'un tel langage saute aux yeux : mais n'est-ce pas ainsi que raisonnent, à leur insu, la plupart des métaphysiciens?

L'étude la plus approfondie ne fera, disent-ils, découvrir dans l'âme humaine que deux propriétés, celle de connaître et celle d'être affectée en bien et en mal. Il n'y a donc en elle que des idées et des affections; et, par conséquent, elle ne peut avoir d'autres facultés que l'entendement et la volonté [1].

Ces deux raisonnemens se ressemblent beaucoup; et vous allez voir que ce n'est pas seulement dans la forme.

Toutes les facultés de l'âme, toutes ses opérations se réduisent, il est vrai, à l'entendement et à la volonté, comme toutes les opérations de l'arithmétique se réduisent à la composition et à la décomposition. Mais pour qui se réduisent-elles? Est-ce pour ceux qui les connaissent, ou pour ceux qui les ignorent? Commencez donc par nous les faire connaître, si vous voulez que nous comprenions vos discours; mais non, il vous

1. Il est très-inexact de confondre les idées avec l'entendement, et les affections avec la volonté. Les idées sont un effet de l'action de l'entendement, et elles constituent l'intelligence; les affections appartiennent, non à la volonté, mais à la sensibilité.

plaît de commencer par réduire. Vous abrégez, quand il n'y a rien encore à abréger; et vous croyez nous instruire !

Ce n'est pas ainsi que procèdent ceux qui nous donnent de vraies lumières. Ils expliquent d'abord, et dans le plus grand détail, les diverses opérations de l'arithmétique, l'addition, la soustraction, la multiplication, la division : ils nous montrent, l'une après l'autre, toutes les facultés particulières de l'âme, l'attention, la comparaison, le raisonnement, le désir, la préférence, la liberté.

Alors il est permis de parler de composition et de décomposition, d'entendement et de volonté : parce que ces expressions abrégées abrègent en effet quelque chose; parce qu'elles se lient à des opérations réelles, à des facultés bien connues, bien constatées. Alors on voit qu'une composition de nombres qui ne serait ni numération, ni addition, ni multiplication, n'est rien; qu'un entendement qui ne serait ni attention, ni comparaison, ni raisonnement, n'est rien; qu'une volonté qui ne serait ni désir, ni préférence, ni liberté, n'est rien.

Les esprits qui aiment l'exactitude et la précision ne peuvent donc être satisfaits de ce que les philosophes ont enseigné sur les facultés de l'âme.

Il serait pourtant bien extraordinaire que jamais on n'eût cherché à déterminer ces notions vagues d'entendement et de volonté; que jamais on n'eût éprouvé le besoin d'arrêter son esprit sur quelqu'une des facultés particulières qui agissent à chaque instant, et dont le sentiment ne cesse de nous avertir.

Aussi, en divers temps, a-t-on essayé d'ajouter à l'entendement et à la volonté quelques autres facultés qui leur sont, ou parallèles, ou subordonnées. Vous allez juger si c'est avec succès.

Je parlerai peu des philosophes anciens, leurs opinions sur les facultés de l'âme n'ayant jamais été ni bien précises, ni bien arrêtées.

L'âme de l'homme, disaient-ils, a des facultés qui lui sont communes avec les animaux, la sensibilité, l'appétit, la force de se mouvoir, etc. Elle en a qui lui sont propres, l'intellect patient, l'intellect agent, l'intellect spéculatif et l'intellect pratique.

Voilà à peu près ce qu'on trouve dans le *Traité de l'Ame* d'Aristote, et dans ses commentateurs : vous voyez combien il y a loin de ces facultés, et de tous ces intellects, à un système régulier. Je viens donc aux philosophes modernes.

Bacon distingue deux âmes : l'âme raisonnable et l'âme sensitive.

Les facultés de l'âme raisonnable sont : l'entendement, la raison ou le raisonnement, l'imagination, la mémoire, l'appétit et la volonté.

Les facultés de l'âme sensitive sont : le mouvement volontaire et la sensibilité [1].

Cette analyse de Bacon ne paraît pas très-supérieure à celle des anciens.

1° Il admet deux âmes;

2° Il refuse la sensibilité à l'âme raisonnable, ou-

1. *De augmentis scientiarum.*

bliant qu'un être dépourvu de sentiment n'aurait aucun intérêt à agir; et qu'en supposant qu'il voulût faire usage de ses facultés, on ne voit pas sur quoi elles pourraient s'exercer, ni d'où pourraient lui venir ses idées ;

3° Notre âme a la faculté de donner son attention, de faire des comparaisons; et dans l'âme raisonnable de Bacon, on ne trouve ni comparaison ni attention;

4° La mémoire n'est pas une faculté [1];

5° Bacon ne parle pas de la liberté.

Descartes reconnaît quatre facultés principales : la volonté, l'entendement, l'imagination et la sensibilité [2].

Renversez l'ordre de ces facultés, en commençant par la sensibilité, et en finissant par la volonté; je suis persuadé qu'elles vous paraîtront mieux systématisées.

Cette remarque suffit : je m'abstiens des critiques de détail : vous les ferez vous-mêmes; mais je vous invite à vous arrêter un instant sur cette division des facultés principales de l'âme, pour voir combien elle l'emporte sur celle de Bacon.

Hobbes n'admet que deux facultés principales, connaître et se mouvoir [3].

Les facultés subordonnées à celles-là sont, pour la faculté de connaître, la sensibilité, l'imagination, la mémoire et le raisonnement; pour la faculté de se mouvoir, le plaisir, la douleur, l'amour, la haine, l'aversion, la crainte, etc., qu'il regarde comme au-

1. Part. I, leç. IV.
2. *Méditations*.
3. *De la nature humaine*.

tant d'actes de cette faculté, et dont il fait une longue énumération.

Hobbes a substitué, d'après les philosophes grecs antérieurs à Aristote, la faculté de connaître et celle de se mouvoir, à ce que, depuis, on a appelé entendement et volonté.

Mais, 1° la volonté, et la faculté de se mouvoir, qui, suivant Hobbes, est la puissance qu'a l'âme de mouvoir le corps, ne sont pas une même chose : l'âme, en supposant qu'elle ait la puissance de mouvoir les parties du corps, peut les mouvoir volontairement ou involontairement ; 2° la sensibilité n'est pas une faculté ; 3° la mémoire n'est pas une faculté ; 4° l'énumération des vices et des vertus, que Hobbes rapporte à la faculté de se mouvoir, n'est pas une énumération d'autant de facultés.

Locke sera-t-il plus heureux? Écoutons ce qu'il nous dit dans son *Essai sur l'Entendement.*

« Il y a deux grandes et principales actions de notre âme, dont on parle le plus ordinairement. Ces deux actions sont la perception, ou la puissance de penser, et la volonté, ou la puissance de vouloir ; ou, comme on les appelle ordinairement, l'entendement et la volonté. Ces deux puissances, ou dispositions, s'appellent du nom de facultés. J'aurai occasion de parler, dans la suite, de quelques-uns des modes de ces idées simples, comme se ressouvenir des idées, les discerner ou distinguer, raisonner, juger, connaître, etc. »

Il est surprenant qu'un aussi bon esprit que Locke n'ait vu dans l'entendement et dans la volonté, que

deux idées simples; ou, pour le dire avec plus d'exactitude, qu'il ait cru pouvoir se représenter l'entendement et la volonté, par deux idées simples :

1° L'idée de l'entendement se compose de trois idées : celle de l'attention, celle de la comparaison et celle du raisonnement, puisqu'en effet nous acquérons des connaissances et que nous les entendons, si on peut le dire, par ces trois moyens. L'idée de la volonté se compose également de trois idées : celle du désir, celle de la préférence et celle de la liberté ;

2° Locke se propose de parler des différens modes de ces idées : donc elles ne sont pas simples ;

3° Se ressouvenir, discerner, juger, connaître, ne sont pas des facultés, mais le résultat de l'action des facultés.

On dira peut-être que l'idée de puissance est une idée simple; et que, par conséquent, Locke était fondé à regarder comme simples aussi les idées de l'entendement et de la volonté.

Je réponds que l'idée de l'entendement et celle de la volonté ne sont pas seulement l'idée de puissance, mais, chacune, l'idée de puissance s'exerçant ou pouvant s'exercer de trois manières différentes.

Charles Bonnet a écrit un ouvrage sous le titre d'*Essai analytique sur les facultés de l'âme*. Voici les facultés qu'il reconnaît, et l'ordre dans lequel il les dispose :

Entendement, volonté, liberté [1] ;

Sentiment, pensée, volonté, action [2] ;

1. Préface, pag. 16.
2. Introduction, pag. 1.

Et plus loin[1], il dit : « La liberté est subordonnée à la volonté ; la volonté à la faculté de sentir ; la faculté de sentir à l'action des organes ; cette action, à celle des objets.

1° La première manière, n'étant qu'une réduction de facultés, ne porte aucune lumière à l'esprit, tant qu'on n'a pas fait connaître ces facultés.

2° Dans son introduction, Bonnet ajoute le sentiment, qui n'est pas une faculté. Il substitue la pensée à l'entendement, et l'action à la liberté : ce qui ne change rien au système.

3° Le passage où il cherche à régulariser tout ce qui a rapport aux facultés et qui, par une grande apparence d'ordre, pourrait séduire à une première lecture, renferme deux erreurs capitales.

On peut dire, je le veux, que la liberté est subordonnée à la volonté, la volonté à la sensibilité, et la sensibilité à l'action des organes ; mais il faut prendre garde qu'il y a une extrême différence entre ces trois espèces de subordination.

La liberté est subordonnée à la volonté, puisqu'elle en dérive, puisqu'elle n'est que la volonté elle-même après délibération.

Ce n'est pas ainsi que la volonté est subordonnée à la sensibilité : la volonté ne dérive pas de la sensibilité ; elle n'est pas la sensibilité modifiée. La volonté est une faculté ; la sensibilité n'est qu'une capacité. La volonté ne se montre qu'après le sentiment ; c'est en cela seulement qu'elle lui est subordonnée.

1. Page 116.

Si donc il ne faut pas confondre dans une seule et même idée, la subordination de la liberté à la volonté, et la subordination de la volonté à la sensibilité, quoique la liberté, la volonté et la sensibilité appartiennent à l'âme; dans quelle étrange méprise ne tombera-t-on pas, en confondant encore, dans cette même idée, la subordination de la sensibilité, qui est une propriété de l'âme, à l'action des organes, qui appartient au corps?

Le passage de Bonnet ne peut se maintenir qu'en changeant trois fois la signification du mot subordonné; mais, en la changeant ainsi, on n'a plus un système raisonné : on n'a, si l'on excepte la liberté et la volonté, qu'une simple succession de phénomènes, et de phénomènes qui n'ont rien de commun dans leur nature : car la nature de la volonté diffère essentiellement de celle de la sensibilité; et la nature de la sensibilité, quel rapport a-t-elle avec la nature du mouvement?

D'autres ont supposé trois sens intérieurs, la volonté, l'intelligence et la mémoire [1].

1° L'expression, sens intérieurs, pour désigner les puissances de l'esprit, est tout-à-fait impropre;

2° La mémoire n'est pas une faculté.

D'autres ont dit : « Imaginer, réfléchir, se ressouvenir, voilà les trois principales facultés de notre esprit; c'est là tout le don de penser, qui précède et fonde tous les autres [2]. »

1. De Brosses, *Mécanisme du langage.*
2. Vauvenargues, *De la connaissance de l'esprit humain.*

1° L'imagination et la réflexion ne précèdent pas et ne fondent pas tous les autres dons, ou, comme on l'entend ici, toutes les autres facultés de l'esprit. L'imagination et la réflexion sont fondées elles-mêmes sur plusieurs facultés antérieures, sans lesquelles elles ne pourraient se montrer.

2° La mémoire est bien un don, mais elle n'est pas une faculté.

Un autre a résolu le problème de la manière suivante. « Après y avoir sérieusement réfléchi, on trouvera peut-être que toutes les opérations de l'entendement se réduisent, ou à la mémoire des signes ou sons, ou à l'imagination ou mémoire des formes et des figures[1]. »

Est-ce dans leur principe ou dans leur résultat que toutes les opérations de l'entendement se réduisent à la mémoire? Ce n'est pas dans leur principe : on ne commence pas par se ressouvenir. Serait-ce dans leur résultat? Mais les opérations, considérées dans leur résultat, ou le résultat des opérations, c'est la même chose; et le résultat des opérations, le produit des opérations, n'est pas une opération.

Plusieurs, enfin, ont cru devoir ajouter le jugement, ou ce qu'ils appellent la faculté de juger, aux quatre facultés de Descartes, la volonté, l'entendement, l'imagination et la sensibilité; ou aux trois que reconnaît Bonnet, l'entendement, la volonté, la liberté; ou aux deux qu'on admet le plus ordinairement, l'entendement et la volonté.

1. *Œuvres* de Diderot.

Le motif qui a fait considérer le jugement comme une faculté parallèle à l'entendement et à la volonté, c'est qu'il a paru tenir de la nature de ces deux facultés. L'embarras de le rapporter à l'une plutôt qu'à l'autre, l'a fait classer à part; et on a eu trois facultés principales, l'entendement, la volonté, le jugement; on en a eu quatre, quand on y a joint la sensibilité; cinq, quand on y a joint encore l'imagination.

Il n'y avait là aucune difficulté réelle, aucune incertitude. Le jugement, n'étant pas une faculté, ne doit pas être classé parmi les facultés.

Mais est-il bien vrai, comme nous le supposons toujours, que le jugement et la mémoire ne soient pas des facultés? N'entre-t-il donc aucune action dans le jugement? et n'éprouvons-nous pas un sentiment d'effort quand nous cherchons à rappeler ou à retrouver une idée?

J'ai déjà répondu à ces questions [1]; j'ajouterai ici qu'il est incontestable, sans doute, que pour juger nous sommes toujours actifs; mais cette activité n'appartient pas au jugement : elle appartient, ou à la comparaison qui amène le jugement, ou à la volonté qui le sollicite, ou à l'affirmation qui le prononce. Le jugement, la perception de rapport, suppose une action antérieure de l'esprit; mais il n'est pas cette action, il en est le résultat.

Quant à la contention et à l'espèce d'effort que nous faisons pour retrouver une idée perdue, ce travail ap-

1. Part. I, leç. IV.

partient à l'attention, et non à l'idée rappelée ou à la mémoire de cette idée.

Messieurs, vous venez d'entendre à peu près tout ce que les philosophes ont imaginé pour nous faire connaître la faculté de penser.

Dites si Bacon, en plaçant la sensibilité dans une substance et l'intelligence dans une autre, pouvait rendre raison des développemens de la pensée; si Descartes n'a pas nommé l'entendement avant la sensibilité, parce qu'il était préoccupé de ses idées innées [1], et s'il devait compter la sensibilité parmi les facultés; si Malebranche, en comparant l'entendement et la volonté aux figures et aux mouvemens des corps, a porté une lumière suffisante dans votre esprit: dites enfin si les autres ont été plus heureux.

Mais il se pourrait qu'on donnât tort aux philosophes, sans nous donner pour cela gain de cause; peut-être aussi que, sans nous désapprouver sur le fond des idées, on nous blâmera sur la langue.

Croyez-vous, dira-t-on, qu'après votre analyse des facultés de l'âme, on cessera tout aussitôt de regarder la sensibilité, la mémoire, etc., comme autant de facultés? Soyez certain que l'on continuera de dire à l'avenir, comme par le passé, que nous sommes doués de la faculté de sentir: toujours on dira, de celui qui aurait eu le malheur de perdre la mémoire, qu'il a perdu la plus précieuse de ses facultés.

1. Voyez (Part. II, leç. IX), ce que Descartes entendait par idées innées.

Voici une réponse que je voudrais avoir le droit de faire.

Si le système que je vous ai présenté est vrai, et si la langue en est bien faite, il faudra qu'on adopte ce système et cette langue, sous peine de s'exposer, en parlant des facultés de l'âme, à s'égarer sans cesse dans ses conceptions, et à n'être jamais entendu, à ne jamais s'entendre. Je sais qu'il n'est pas absolument impossible de mal parler et de bien raisonner; je sais que les bons esprits, les très-bons esprits, peuvent faire sortir quelquefois la vérité d'une expression fausse, comme un artiste habile fait sortir des sons justes d'un instrument faux. Cependant qui ne voit l'avantage de mettre la langue à l'unisson des idées? Comment voulez-vous que l'esprit avance, lorsqu'il est en même temps sollicité vers deux directions opposées?

Qu'on reconnaisse donc, puisqu'on le veut, une faculté de sentir, et autant d'autres facultés qu'on le jugera à propos. Il n'en sera pas moins démontré que, si l'on place l'activité dans la sensibilité, on dira très-clairement une chose fausse; et que si au contraire on sépare, comme on le doit, l'activité de la sensibilité, la faculté de sentir sera une faculté passive; on fera passivement, on fera sans faire. Ainsi, en continuant à dire, la faculté de sentir, on continuera à énoncer une erreur, si l'on veut dire ce que l'on dit; et le langage sera contradictoire, si l'on a dans l'esprit une idée vraie.

Lorsqu'un gouvernement ordonne la refonte des monnaies, les espèces anciennes, quelque imparfaites qu'elles soient, ne disparaissent pas aussitôt de la cir-

culation; elles continuent pendant quelque temps à servir de moyen d'échange entre les citoyens; quelques-uns même les recherchent parce qu'elles sont anciennes. Mais du moment où l'on s'est aperçu que les espèces nouvelles sont d'un meilleur titre, et qu'elles entrent plus facilement dans les comptes, l'intérêt et la commodité l'emportent sur l'habitude ou sur les préjugés; et la réforme opérée dans le système monétaire est approuvée de tout le monde.

La première partie du cours pourrait se terminer ici. Néanmoins, il m'a semblé utile d'examiner, avant de passer à la seconde, si nous avons fait quelques progrès en philosophie; et d'ajouter de nouvelles réflexions sur l'art de raisonner à celles que je vous ai déjà présentées, principalement dans le *Discours d'ouverture*. Je consacrerai une séance à chacun de ces deux objets.

QUINZIÈME LEÇON.

Si nous avons fait quelques progrès en philosophie.

Lorsque, à la création de l'Université de France *, je fus chargé d'un cours trop longtemps interrompu, le cours de philosophie, j'éprouvai et je dus éprouver un profond sentiment de la disproportion que je reconnaissais entre les moyens du professeur et la difficulté de sa tâche. L'histoire de la philosophie m'avait appris combien peu l'on compte de ces vérités qu'on appelle philosophiques, combien peu ont été unanimement reçues et adoptées. Je savais que tout est plein de disputes et de controverses; que les opinions sont opposées aux opinions, les doctrines aux doctrines, les écoles aux écoles. Je savais que les idées accueillies avec le plus de faveur ou de respect par les anciens, sont dédaignées ou méprisées par les modernes; et que, de nos jours, ce qui est vrai au-delà du Rhin est absurde ou inintelligible en-deçà. Je savais que les questions les plus simples

* Le cours de philosophie, confié à M. Laromiguière, commença le 26 avril 1811; le cours de l'histoire de la philosophie, confié à M. Royer-Collard, commença le 4 décembre de la même année. Ceux qui auront présentes à la mémoire les leçons des deux illustres professeurs comprendront qu'il y a nécessité pour nous de mettre ces dates en regard des assertions contenues dans la dédicace de l'édition des *Œuvres de Descartes* publiée en 1824 par M. Cousin, et dans les pag. 299 à 305 du troisième volume de l'édition des *Œuvres de Th. Reid*, publiée en 1828 par M. Jouffroy.

ont été enveloppées de ténèbres ; et qu'on semble avoir cherché à obscurcir jusqu'à cette lumière naturelle partage de tous les hommes, sans laquelle ils ne pourraient ni se conduire ni veiller à leur conservation.

Et ne croyez pas qu'on soit plus d'accord sur la manière de chercher la vérité que sur la vérité elle-même.

Ce qu'une méthode pose en principe, l'autre le réserve pour sa dernière conséquence : par où l'une commence, l'autre finit. Toutes se vantent de suivre le chemin le plus court, le plus facile et le plus sûr ; toutes s'accusent réciproquement d'égarer la raison.

D'un côté l'on dit : Si vous prenez la synthèse pour guide, vous ne trouverez sur votre route qu'une longue suite d'erreurs qui vous paraîtront autant de vérités sublimes, et vous remplirez votre esprit d'un savoir pire que l'ignorance. L'analyse seule peut vous conduire aux sources de la lumière et de la vérité.

D'un autre côté on vous crie : Gardez-vous de l'analyse, n'écoutez pas ses promesses, ou renoncez aux pensées élevées, aux grandes découvertes. Une méthode qui s'arrête aux détails les plus minutieux, gênera tous vos mouvemens, et ne vous permettra de marcher que terre à terre. Voulez-vous avancer librement? laissez-vous diriger par la synthèse. Avec elle, on ne s'appesantit pas sur quelques faits isolés ; un coup d'œil suffit pour saisir l'ensemble des êtres et de leurs rapports. L'analyse pourra, tout au plus, vous préserver de l'erreur. A la synthèse appartient d'initier le génie aux mystères de la nature.

Ce n'est pas tout : celui-ci ne reconnaît de bon pro-

cédé que l'induction ; celui-là pense que, hors des syllogismes, il n'y a ni vérité, ni certitude ; un troisième préconise la méthode des géomètres, et veut qu'elle règne despotiquement sur la ruine de toutes les autres.

Tant de divergence, tant d'opiniâtreté, tant d'intolérance, puisqu'il faut le dire, ne peuvent que rendre suspecte toute philosophie. Comment des créatures pétries du même limon, et que la nature a douées de facultés semblables, peuvent-elles se montrer divisées à ce point? Quand les yeux du corps rendent les hommes unanimes sur les couleurs, comment se fait-il que les yeux de l'esprit ne puissent les accorder sur les idées? Comment le même objet peut-il présenter aux uns les traits si purs de la vérité, aux autres le visage hideux du mensonge?

On doit se méfier de tous les partis, puisque tous les partis s'excluent mutuellement.

Non qu'il faille précipiter le blâme et la censure. Des divisions si éclatantes supposent un trop grand intérêt dans ce qui les a fait naître, et de trop grandes difficultés à surmonter, pour ne pas exciter quelque sentiment de reconnaissance. D'ailleurs, qui n'admirerait pas le génie d'un Aristote, d'un Descartes, d'un Condillac, malgré les erreurs auxquelles ils peuvent s'être laissé entraîner? Et qui, en parlant de ces erreurs, ne mettrait pas dans son langage une extrême réserve, une sorte de respect? Prétendre avoir vu seul ce qui a échappé à de tels esprits, ne serait-ce pas montrer une présomption insupportable?

Si donc, au milieu de tant d'assurances contraires,

de tant de systèmes qui se heurtent et se renversent, une juste défiance de mes forces m'empêchait de penser que je vous ai enseigné quelqu'une de ces vérités qu'on ne saurait ébranler, j'ai dû vous apprendre du moins à distinguer jusqu'à un certain point le vrai du faux; à n'être pas dupes d'un sophisme captieux; à ne pas confondre une simple assertion avec une preuve; à ne pas donner aveuglément votre confiance à celui-là même qui la mériterait, parce qu'il ne voùs aurait transmis ordinairement que des idées justes.

Voyons jusques à quel point nous sommes, en effet, capables de lire les philosophes avec un esprit de discernement.

Ici, j'aimerais à mettre en regard quelqu'un de ces morceaux dictés par la raison la plus pure et qu'on rencontre trop rarement, avec tant d'autres dont l'ignorance, les préjugés et les mauvaises méthodes surchargent les dépôts de nos connaissances; j'aimerais à comparer écrivain à écrivain, à opposer un siècle à un autre siècle, à rapprocher un paradoxe brillant d'une vérité simplement énoncée: les contrastes dont vous seriez frappés, vous feraient mieux sentir en quoi consistent le beau et le vrai, soit dans les objets, soit dans l'expression. Mais comme une séance ne suffirait pas, je me tairai sur les beautés qu'on aperçoit plus facilement, pour relever des choses qu'on pourrait confondre avec elles.

Je me bornerai donc à mettre sous vos yeux un certain nombre de passages extraits des auteurs qui ont le plus de célébrité. Si ces passages, que d'abord on juge-

rait irréprochables, vous laissent voir quelque tache; si, à l'instant ou après un moment de réflexion, vous trouvez que l'auteur n'a pas approfondi sa matière, qu'il ne s'est pas rendu un compte suffisamment exact de ses idées; qu'il ne possède pas assez bien la langue de la science qu'il traite, ou qu'il a écrit dans un moment de distraction : alors, vous aurez le droit de penser que, vous-mêmes, vous avez acquis une partie de ce qui lui manque; et vous aurez d'autant plus ce droit, que les défauts qui vous auront blessés seront plus légers.

Je commence par celui de tous les philosophes dont l'esprit me paraît le plus fort, et même le plus parfait.

Pascal a écrit un chapitre intitulé *Réflexions sur la géométrie en général*. Ce chapitre, qui est un chef-d'œuvre, comme presque tout ce que nous devons à son auteur, est principalement destiné à nous donner des idées exactes sur les définitions; et quand on s'est instruit en le lisant, on est plus pressé de le relire pour s'instruire encore, qu'on n'est tenté de critiquer. Toutefois, il nous fournira l'occasion d'une ou de deux remarques.

Vous savez que définir un mot, c'est lui substituer un certain nombre d'autres mots dont la réunion exprime la même chose que le mot à définir.

Sur quoi l'on demande si chacun des mots qui entrent dans une définition peut lui-même être défini. La réponse n'est pas difficile : il est visible, en effet, qu'il doit y avoir un terme aux définitions, puisque le vocabulaire de toute langue est borné; et il ne le serait

pas, si l'on pouvait définir tous les mots d'une définition, et encore tous ceux qui serviraient à définir chacun de ces premiers mots, et toujours de même sans jamais s'arrêter.

Il y a donc nécessairement des mots qu'on ne peut plus définir, des mots qu'on ne peut pas représenter par un assemblage d'autres mots.

Or, ces mots primitifs ne pouvant pas être définis, comment en expliquer la signification? le moyen est très-simple. Il faut montrer l'objet dont ils sont le nom, lorsque cet objet peut être montré; et lorsque cet objet ne tombe pas sous les sens, lorsqu'il s'agit d'une simple affection de l'âme, il faut placer les autres dans les mêmes circonstances où nous avons éprouvé cette affection. L'objet étant ainsi connu, le nom sera parfaitement déterminé, sans qu'il soit besoin d'une explication verbale ultérieure.

C'est une chose inévitable que, dans les langues, il y ait des mots qui se refusent à toute définition. Mais ce n'est pas là un inconvénient; au contraire : si l'on pouvait toujours définir, rien ne serait réellement défini, puisque toutes les définitions en supposeraient d'antérieures et manqueraient, par conséquent, de base.

Il semble donc qu'il y a quelque chose à reprendre au passage suivant de Pascal : « En poussant les recherches de plus en plus, on arrive nécessairement à des mots qu'on ne peut plus définir, et à des principes si clairs qu'on n'en trouve plus qui le soient davantage : d'où il paraît que les hommes sont dans une impuissance naturelle et immuable de traiter quelque

science que ce soit dans un ordre absolument accompli. »

L'ordre accompli consiste à expliquer les mots secondaires les uns par les autres, et tous par les mots primitifs, lesquels ne doivent ni ne peuvent s'expliquer par d'autres mots plus primitifs, si on peut le dire, mais par l'expérience, par le sentiment, par la vue des objets dont ils sont le nom. L'ordre, pour être accompli, doit être possible ; et il ne le serait pas, si, pour l'obtenir, il fallait définir sans fin.

Mais ne disons-nous pas la même chose que Pascal? ne disons-nous pas avec lui que l'ordre accompli nous est impossible?

Nous ne disons pas la même chose que Pascal. Nous disons deux choses différentes : 1° que l'ordre accompli ne nous est pas impossible, puisque nous aurons un ordre accompli toutes les fois que, dans l'exposition d'une vérité, les mots primitifs seront déterminés par le sentiment, par l'expérience, et tous les autres par ces premiers mots ; 2° nous disons que l'ordre accompli, tel que le veut Pascal, non-seulement nous est impossible, mais qu'il est impossible en lui-même, puisqu'il est impossible qu'une langue soit composée d'un nombre infini de mots : or, un ordre accompli, impossible en lui-même, n'est pas un ordre ; ce n'est rien. Il ne peut peut donc pas être appelé ordre accompli.

Après cette remarque sur l'expression ordre accompli, j'en hasarderai encore une.

Pascal, pour faire sentir le ridicule de certaines explications, cite la définition suivante, prise d'un auteur de son temps. « La lumière est un mouvement

luminaire des corps lumineux » : comme si, dit-il, on pouvait entendre les mots de luminaire et de lumineux, sans celui de lumière! ensuite, il ajoute :

« On ne peut entreprendre de définir l'être, sans tomber dans la même absurdité. Car on ne peut définir un mot, sans commencer par celui-ci, c'est, soit qu'on l'exprime, soit qu'on le sous-entende. Donc, pour définir l'être, il faudrait dire, c'est, et ainsi, employer dans la définition le mot à définir. »

Le raisonnement de Pascal suppose ce qui n'est pas. Quand on dit : L'être est, etc., le mot est, ou le verbe, n'exprime pas la même chose que le mot être, sujet de la définition. Si j'énonce la proposition suivante : Dieu est existant, je ne voudrai pas dire assurément, Dieu existe existant : cela ne ferait pas un sens; de même, si je dis que Virgile est poète, je ne veux pas donner à entendre que Virgile existe : je veux dire, d'un côté, que l'idée de Dieu et celle d'existence sont inséparables; de l'autre, que l'idée de Virgile et celle de poète se réunissent en une seule et même idée. Le verbe est, dans la proposition, n'exprime donc pas l'existence réelle : il n'exprime qu'un rapport spécial entre le sujet et l'attribut, le rapport du contenant au contenu, du tout à une ou à plusieurs de ses qualités, à un ou à plusieurs de ses points de vue; en disant l'être est, on n'explique donc pas un mot par ce même mot, une idée par cette même idée.

Et d'ailleurs, Pascal suppose que le sujet d'une définition est expliqué par le verbe, ce qui n'est pas ni ne peut être. Le sujet d'une définition est expliqué par son

attribut, lequel dit en plusieurs mots ce que le sujet dit en un seul. Le sujet d'une définition est le nom, et n'est que le nom de son attribut. Voilà ce qu'exprime le verbe dans toute définition; il n'exprime pas autre chose[1].

Si les observations que je viens de faire sont d'accord avec celles que vous auriez faites vous-mêmes (je ne parle qu'aux jeunes gens qui fréquentent, pour la première fois, une école de philosophie), vous pourrez vous dire que vous avez déjà fait quelques progrès. Vous pourrez vous le dire encore, et à plus forte raison, si, peu satisfaits de mes remarques, vous venez à prouver que le texte de Pascal est inattaquable.

En voilà sans doute assez et peut-être trop. Il est plus utile de méditer ce grand écrivain, que de relever minutieusement quelque inexactitude échappée à sa plume.

Buffon a écrit plusieurs pages de métaphysique; et son génie ne l'a pas abandonné, quand il l'a retiré quelques instans de la contemplation de la nature physique, pour l'appliquer à l'étude de la nature morale: mais, comme il s'était fait une loi de la noblesse du style, et comme il savait qu'on obtient cette noblesse par l'emploi des expressions les plus générales, il lui arrive quelquefois de trop négliger les choses particulières, et de perdre en précision ce qu'il peut gagner en noblesse.

L'exemple suivant, qui se rapporte à ce que je vous

1. Part. I, leç. XII.

ai enseigné sur les facultés de l'âme, me servira de preuve.

« Notre âme n'a qu'une forme très-simple, très-générale, très-constante. Cette forme est la pensée. »

Comment Buffon, qui était doué d'une imagination si riche, si flexible, si variée ; lui, dont le génie se plaisait également à s'arrêter, à se resserrer sur le plus petit objet de la nature, et à se mesurer avec tout ce qu'elle a de grandeur ; comment un écrivain, tour à tour historien, peintre et philosophe, a-t-il pu ne voir qu'une seule forme dans son âme, dans son esprit ? et comment cette forme, qui est la pensée, a-t-elle pu lui paraître constante et toujours la même ?

Non, l'âme, lorsqu'elle pense, n'est pas assujettie à une seule forme. L'attention, la comparaison, le raisonnement, le désir, la préférence, la liberté : voilà six formes bien distinctes. Donner son attention et préférer, raisonner et désirer, sont des manières de penser qu'on ne confondra jamais ; et, non-seulement la pensée prend les six formes que nous venons de nommer, elle prend encore toutes celles qui peuvent résulter des diverses combinaisons de ces six formes élémentaires.

Penser et agir, c'est une seule et même chose de la part de l'âme ; et comme elle agit de plusieurs manières différentes, la pensée s'exerce et se manifeste de plusieurs manières différentes.

Direz-vous que la pensée est une forme générale, qui prend un nombre plus ou moins grand de formes particulières ?

Mais cette forme générale est constante, elle est une, elle est simple, d'après Buffon : elle n'est donc pas susceptible de modifications particulières.

Et d'ailleurs, ne voyez-vous pas que si vous faites abstraction de toutes les formes individuelles, il ne reste rien de réel à quoi l'on puisse donner le nom de forme, puisque la réalité n'appartient qu'aux choses individuelles?

Les formes, ou facultés, ou manières d'agir, ou manières de penser, appartiennent à l'âme, et non pas à une pensée générale, à une forme générale qu'on voudrait interposer entre l'âme et ses facultés réelles; pensée, ou forme qu'il est impossible de saisir, car elle n'est rien : ce n'est qu'un mot représentatif des deux mots, entendement et volonté [1]. Mais puisque nous voilà engagés, en quelque sorte, dans des subtilités, il faut en voir la fin.

Quoique les mots pensée, entendement, volonté, ne représentent immédiatement rien de réel, et que ce ne soient que des expressions sommaires, commodes pour le discours, on leur a donné, par extension, le nom de facultés : nous leur laisserons ce nom; et toutes les fois que nous n'aurons pas besoin de mettre une extrême précision dans notre langage, nous dirons, avec tous les métaphysiciens, que la pensée est une faculté, que l'entendement est une faculté, que la volonté est une faculté.

Néanmoins, en nous exprimant ainsi, nous nous

1. Part. I, leç. XII.

garderons bien d'admettre que ces facultés soient des facultés individuelles. L'entendement comprendra trois facultés particulières; la volonté, trois autres; et la pensée, plus composée encore, sera la réunion des deux facultés composées, l'entendement et la volonté.

Si donc une académie donnait à résoudre ce problème : « Décomposer la pensée, ou la faculté de penser en ses facultés élémentaires; » vous sauriez ce qu'on veut dire, parce que l'énoncé de la question supposerait une faculté composée.

Mais si en ajoutant un seul mot à l'énoncé, elle disait : « Décomposer la faculté générale de penser en ses facultés élémentaires, » pourriez-vous pénétrer le sens du problème, y trouver un sens dont le développement fût la réponse à l'appel de l'académie? J'ose vous dire que vous ne le pourriez pas, et que la question serait devenue inintelligible ou tout-à-fait stérile, par la seule addition du mot générale.

Général et composé sont deux choses que l'on confond ; et cependant rien n'est plus distinct, rien même n'est plus opposé. Si, très-fréquemment, on n'avait pas remarqué dans les écrits des philosophes, qu'ils prennent une de ces idées pour l'autre; si mille fois on n'avait pas entendu répéter que, pour bien traiter une question, pour la bien approfondir, *il faut partir d'une idée très-générale et très-composée*, il serait difficile de supposer tant de confiance dans le discours, quand on se méprend d'une si étrange manière.

Une idée est d'autant plus simple qu'elle est plus générale; car généraliser les idées, c'est leur retran-

cher quelque chose. Si, de l'idée de cercle ou de figure ronde, vous retranchez la rondeur, il vous restera l'idée de figure, plus générale que celle de cercle; et si, de l'idée de figure ou d'étendue bornée, vous retranchez les bornes, vous aurez l'idée d'étendue, plus générale que celle de figure.

Les idées se généralisent donc par une suite de retranchemens; elles se généralisent en se simplifiant. Une idée, il est vrai, peut être tout à la fois générale et composée : la plupart même de nos idées réunissent ce double caractère; mais elles sont d'autant moins composées qu'elles sont plus générales; et, par conséquent, général et composé sont en sens inverse l'un de l'autre.

Or, le mot pensée a deux acceptions : par l'une, il désigne une faculté composée; par l'autre, une faculté générale.

Nous avons pris jusqu'ici le mot pensée, pour l'expression d'une faculté qui se compose de six facultés particulières et réelles; facultés que nous avions étudiées dans leur origine et dans leur génération; facultés qui nous sont parfaitement connues, puisque nous savons les distinguer les unes des autres, par les caractères qui sont propres à chacune.

Outre cette première acception, le mot pensée en reçoit une autre, par laquelle il désigne les facultés de l'âme, considérées, non plus dans l'intégrité de leur nature, c'est-à-dire, et dans ce qui est commun à toutes, et dans ce qui est propre à chacune, mais seulement dans ce qu'elles ont de commun.

Ainsi, le mot pensée exprime deux choses très-différentes, suivant la manière dont il est employé. Tantôt, c'est l'action de l'âme considérée dans les divers modes de cette action, et alors la pensée est une faculté composée; tantôt, au contraire, on sépare, par une vue de l'esprit, l'action de l'âme de tous ses modes particuliers, et alors la pensée est une faculté générale.

Dans la pensée prise pour une faculté composée, on peut trouver les facultés de l'entendement et celles de la volonté, parce qu'elles y sont toutes.

Dans la pensée prise pour une faculté générale, on ne trouvera ni les facultés de l'entendement, ni celles de la volonté, parce qu'elles n'y sont pas, parce qu'elles n'y sont plus; elles y étaient, mais vous les en avez ôtées au moment où, négligeant les caractères particuliers, vous avez anéanti toute réalité pour ne conserver qu'une abstraction.

Vous voyez maintenant comment doit être posé le problème de la décomposition de la pensée, et comment il ne doit pas être posé.

Vous voyez aussi, en substituant le mot forme au mot pensée, qu'une forme qui est très-simple, très-générale et très-constante, ne peut aucunement se décomposer en plusieurs formes particulières. Cela me paraît d'une évidence extrême; cependant je veux ajouter un argument encore pour achever de vous convaincre, si l'on persistait à juger que le passage, objet de cette critique, peut se maintenir.

L'âme, dit-on, n'a qu'une forme, la pensée. Que faites-vous du sentiment? N'est-il pas aussi une forme

de l'âme? Et n'avons-nous pas démontré qu'on ne peut confondre ces deux choses sans porter le chaos dans toute la métaphysique? Confondre la pensée avec le sentiment, c'est identifier l'activité avec la passivité [1].

Il est donc impossible de justifier la proposition de Buffon, et l'on sera forcé de convenir qu'elle manque également de clarté et de vérité.

Voici un auteur auquel il est rare qu'on puisse faire ce double reproche. Jamais écrivain ne porta à un plus haut degré la première de toutes les qualités du style, la clarté. Mais il ne suffit pas d'être clair; avant tout, il faut s'assurer de la vérité, et il faut s'être donné le temps nécessaire pour la bien voir. Vous allez juger si Voltaire avait suffisamment approfondi son sujet lorsqu'il a écrit les lignes suivantes.

« *La sensation enveloppe toutes nos facultés*, a dit un grand philosophe. Que conclure de là? Vous qui lisez et qui pensez, concluez. Les Grecs avaient inventé la faculté *psyché* pour les sensations, et la faculté *nous* pour les pensées. Nous ignorons malheureusement ce que c'est que ces deux facultés : nous les avons, mais leur origine ne nous est pas plus connue qu'à l'huître, à l'ortie de mer, au polype, aux vermisseaux et aux plantes. »

Nous ferons plusieurs remarques sur ce passage.

1° La sensation enveloppe toutes nos facultés; la sensation renferme toutes nos facultés; toutes nos facultés sont dans la sensation; toutes dérivent de la sensation; toutes sont des modifications, des transmu-

1. Part. I, leç. IV, V, VIII et XIV.

tations, des transformations de la sensation, etc. : tous ces énoncés disent la même chose, et tous ces énoncés sont faux.

N'est-il pas évident, si l'on pèse les mots, que la sensation, en se transformant, ou plutôt lorsqu'elle est transformée, ne change que de forme et non de nature? Or, nous avons acquis le droit de l'affirmer, la sensation est, par sa nature, éternellement passive, et la nature des facultés, c'est l'action. Il est vrai que toujours nous agissons après avoir senti; mais, de ce que les facultés se montrent après la sensation, il ne s'ensuit pas que la sensation enveloppe les facultés.

Voltaire, en adoptant la manière de voir de Condillac, en soutenant avec lui que la sensation enveloppe toutes nos facultés, que toutes nos facultés sont différentes transformations de la sensation, adopte et soutient une erreur manifeste.

2° Comme cette erreur lui a présenté le caractère de la vérité : il l'a saisie avidement et sur parole; Condillac a été un grand philosophe, parce qu'il a dit une chose qui a paru appuyer l'opinion favorite de Voltaire, que la matière pense, ou du moins qu'elle peut penser.

L'erreur de Condillac n'a aucun rapport avec l'opinion de Voltaire.

Sans doute, il faudrait bien admettre que la matière pense, que la pensée est un attribut de la matière, si la sensibilité était un attribut de la matière : car c'est un seul et même être qui sent et qui pense; mais Condillac et la raison nous défendent d'attribuer les sensations à la matière; c'est à l'âme qu'elles appartiennent; c'est

donc à l'âme qu'appartient la pensée, si la pensée est enveloppée dans la sensation.

Ceux qui placent la sensation dans une substance et la pensée dans une autre, méconnaissent la voix du sentiment qui nous dit qu'il y a unité dans notre nature, dans notre moi.

Ceux qui les placent l'une et l'autre dans la matière ne peuvent éviter les contradictions les plus choquantes.

C'est pour avoir mal démêlé ces choses que certains spiritualistes fournissent à leur insu des armes aux matérialistes, lorsqu'ils parlent des sensations externes ; et que d'autres ne craignent pas d'avancer que les sensations sont matérielles.

Il n'y a pas de sensations externes ; elles sont toutes internes ou dans l'âme.

Quant aux sensations matérielles, c'est une expression barbare qui ne serait pas même reçue en parlant des propriétés des corps. Qui jamais a pu dire, attraction matérielle, mouvement matériel, distance matérielle ?

Lors donc que Voltaire, après avoir mis en avant que la sensation enveloppe la pensée, ajoute ces mots : « Vous qui lisez et qui pensez, concluez ; » nous répondrons d'abord que nous n'avons rien à conclure, puisque nous rejetons ce principe. Nous répondrons, en second lieu, que la saine logique nous défendrait de tirer d'un tel principe la conclusion indiquée par Voltaire, puisque c'est la conclusion opposée qui est la véritable.

3° « Les Grecs avaient inventé la faculté *psyché* pour les sensations, et la faculté *nous* pour la pensée. »

Il y a là deux mots à changer, le mot inventé appliqué à la faculté de penser, et le mot faculté appliqué aux sensations. On n'invente pas des facultés, on les reconnaît. Nous avons la capacité de sentir, nous n'en avons pas la faculté.

Maintenant, je vous prie de faire attention à cette *psyché* et à ce *nous*. Dans *psyché*, ne voyez-vous pas la sensibilité, et dans le *nous* l'activité? et n'est-ce pas dans la distinction de ces deux attributs, dans la séparation, dans l'opposition des manières d'être passives et des manières d'être actives, que nous devons chercher l'essence de notre âme?

Je ne croyais pas, en répondant à ceux qui voulaient identifier l'attention et la sensation, défendre la cause du *nous* contre *psyché*; et j'avoue que c'est avec une surprise agréable que, parcourant ces jours derniers un volume de Voltaire, je suis tombé sur le passage que nous examinons: une chose que je croyais nouvelle se trouve remonter aux premiers âges de la philosophie; elle ne doit pas nous en inspirer moins de confiance.

Non que j'aie pu regarder comme une chose nouvelle, d'avoir reconnu dans l'âme des modifications actives et des modifications passives; c'est d'avoir attribué d'une manière irrévocable la passivité au sentiment exclusivement, et l'activité à la pensée exclusivement. Vous verrez bientôt que, pour avoir transporté l'activité ou la passivité aux idées, qui sont le produit de l'action de la pensée sur le sentiment, on a tellement

tout embrouillé, que les questions les plus faciles sont devenues autant de mystères impénétrables.

Je ne prétends pas non plus que les Anciens se soient fait, des deux propriétés fondamentales de l'âme, des idées bien précises. Par le *nous*, en effet, ils désignaient indifféremment l'âme, l'intelligence, la pensée, le sentiment; et par *psyché*, ils entendaient aussi l'âme, le sentiment, les sensations; mais enfin, si le langage des Anciens peut fournir matière à contestation, celui de Voltaire, leur interprète, est très-clair, sauf l'impropriété de quelques termes.

4° « Nous ignorons malheureusement ce que c'est que ces deux facultés. Nous les avons, mais leur origine ne nous est pas plus connue qu'à l'huître, etc. »

D'autres seraient excusables, peut-être, de se plaindre de leur ignorance; mais vous, comment pouvez-vous dire que l'origine du *nous* ou de la pensée vous est inconnue? Si la pensée est enveloppée dans la sensation, elle dérive de la sensation, elle a son origine dans la sensation. Sur deux origines, en voilà donc une de connue d'après vous-même.

Reste la sensation; et l'on est humilié d'ignorer son origine! on est malheureux d'être réduit à la même condition que les moins intelligens de tous les êtres!

Il n'y a là ni malheur ni ignorance. On cherche des origines où il n'y a pas d'origine : on veut faire des définitions quand les définitions sont impossibles ; et l'on s'étonne de ne pouvoir assigner des origines, de ne pouvoir faire des définitions !

Pour trouver la cause de ces méprises, nous devons

mettre dans le langage une précision dont il manque trop ordinairement.

Quand nous voulons exprimer le résultat de l'impression des objets sur les sens, nous disons que nous sentons; et si à la forme du verbe nous substituons celle du substantif, nous pouvons dire que nous éprouvons une sensation, ou que nous éprouvons un sentiment.

Il faut remarquer ici qu'il n'est pas toujours indifférent d'employer une de ces expressions en place de l'autre. Le mot sensation indique une idée complexe : c'est le sentiment dans son rapport avec les objets extérieurs. Mais lorsqu'on veut exprimer l'effet immédiat de l'impression que les objets font sur nous, lorsqu'on veut montrer cet effet en lui-même et sans aucun alliage, il faut le caractériser par un mot plus simple, par le mot sentiment, dont l'idée ne se charge d'aucun rapport étranger.

Ainsi, c'est le sentiment et non la sensation, dont l'origine paraît se dérober à toutes nos recherches et échapper à toutes les définitions: car la sensation a son origine dans le sentiment ; et on peut la définir, un sentiment jugé ou rapporté hors de l'âme [1].

Le sentiment, origine ou principe de la sensation, a-t-il une origine lui-même ? Dérive-t-il de quelque principe, ou bien est-il un premier principe, une origine au-delà de laquelle il n'y a pas d'autre origine ? Le sentiment est-il une émanation de quelque fait antérieur ? Est-il la transformation d'un principe caché qui, en se développant, se montre sous la forme de sentiment ?

1. Part. I, leç. VIII. Part. II, leç. XII.

Voilà la question posée ; et sa solution, loin d'être un mystère, est la chose du monde la plus simple.

Supposez, en effet, un principe antérieur au sentiment, et demandez-vous ce qu'il peut être, avant sa transformation en sentiment, avant d'être devenu sentiment. N'est-il pas de toute évidence qu'avant cette transformation, avant d'être devenu sentiment, avant d'être sentiment, il ne peut être senti? il ne peut donc être aperçu. Qu'il existe ou qu'il n'existe pas, il est nul pour nous.

Les philosophes ont beau chercher l'origine, le principe, la raison du sentiment; tous leurs efforts seront impuissans : notre existence commence, pour nous, au sentiment ; et toute modification connue de notre âme, différente du simple sentiment, lui est nécessairement postérieure.

S'il était possible de remonter plus haut que le sentiment, de s'élever jusqu'à la raison du sentiment, là serait le principe, le vrai principe de nos connaissances ; c'est de là qu'elles découleraient toutes comme de leur source. Celui qui ferait cette découverte aurait enrichi le système intellectuel d'un fait primordial. Sa gloire en métaphysique égalerait celle de Newton en physique. Alors, il ne faudrait plus dire que nos connaissances viennent des sensations ou du sentiment ; elles viendraient, de même que les sensations, de même que le sentiment, de ce principe inconnu que l'on cherche, mais c'est en vain. Au-delà du sentiment, il n'y a rien pour nous, pour notre intelligence; et, dans le vrai, ceux qui lui cherchent un principe anté-

rieur, ne cherchent rien ; mais ils ne s'en doutent pas.

J'avais démontré[1] qu'on ne saurait définir l'attention ; et vous voyez qu'on ne saurait non plus définir le sentiment. L'attention est le principe de toutes les facultés de l'âme ; le sentiment est le principe de toutes nos connaissances[2]. Or, les principes sont au-delà de toute définition ; ils expliquent tout, et rien ne les explique. Si l'on parvenait à en rendre raison, ils cesseraient à l'instant d'être des principes pour devenir des conséquences.

Je veux prévenir une objection qu'on pourrait me faire, mais que vous ne me feriez pas, car elle porte entièrement à faux.

Objection. Vous nous défendez la recherche des causes du sentiment, de la sensibilité ; mais de quoi s'occupent les physiologistes et les métaphysiciens, de quoi doivent-ils s'occuper? Si la sensibilité joue un si grand rôle dans tous les systèmes de philosophie ; si même tout se ramène à la sensibilité, suivant plusieurs philosophes, ne faut-il pas savoir ce que c'est que cette admirable propriété qui distingue les animaux entre toutes les créatures, et l'homme entre tous les animaux? Et comment le saura-t-on, si l'on ne considère pas le sentiment dans ses causes ?

Je réponds que le mot cause n'a pas été prononcé dans cette leçon ; ainsi l'objection est sans fondement.

Objection. Les mots origine, raison, principe, n'ont-ils pas souvent frappé nos oreilles ; et origine, principe,

1. Part. I, leç. VI.
2. Part. II, leç. II et suiv.

raison ou cause, n'est-ce pas la même chose? Ne dit-on pas également que Dieu est le principe ou la cause de toutes les existences? que l'élévation des eaux de la mer a sa raison dans le passage de la lune au méridien, ou que la présence de la lune au méridien est la cause qui élève les eaux de la mer? que toutes les idées ont leur origine dans les sensations, ou que les sensations sont les causes productrices des idées? Vous n'avez pas prononcé le mot cause. Qu'importe, si vous avez raisonné sur son idée?

Réponse. Lorsqu'on entend de pareilles objections, on éprouve une secrète impatience et une sorte de dépit contre la lenteur forcée de la parole. On voit et l'on sent, en un instant indivisible, tout ce qu'il faut répondre; on voudrait le produire au dehors en un instant indivisible aussi; et l'on est obligé de se traîner sur une longue série de mots, qui ne peuvent exprimer qu'une très-faible partie de ce qu'on sent. Parlons donc, puisque nous sommes condamnés à parler : énonçons successivement nos idées, puisqu'il nous est impossible de les montrer simultanément; mais, dans l'impuissance de tout dire à la fois, tâchons de le dire successivement, de telle manière que la mémoire réunisse en un tout ce que l'esprit aura recueilli par parties.

Et d'abord, pour répondre à la dernière chose que nous venons d'entendre, que signifie ce langage : les sensations sont les causes productrices des idées? Les sensations, causes des idées! les matériaux des idées, causes des idées! le marbre dont on fait une statue, cause de la Vénus ou de l'Apollon!

Origine et cause ne sont pas une même idée.

Il est vrai que les mots principe et raison peuvent quelquefois se substituer au mot cause, comme dans les deux premiers exemples qu'on vient d'alléguer. Mais qu'est-ce que cela prouve? que ces deux mots ont chacun deux acceptions, celle qui leur est propre et celle de cause. Or, c'est dans l'acception qui leur est propre que je les ai employés.

J'ai donc été fondé à dire que, dans cette leçon, je n'avais point parlé de cause, et je n'en ai pas plus montré l'idée que le mot.

Principe, cause, sont deux idées relatives : principe à conséquence, et cause à effet. Dans une succession régulière de phénomènes; dans une suite d'idées dont chacune tient de l'analyse le rang qu'elle occupe; dans un système enfin, le phénomène qui se trouve placé à la tête du système, l'idée par laquelle tout commence et de laquelle tout dérive, voilà le principe. Le principe fait partie d'une chaîne dont il est le premier anneau; la cause, au contraire, se trouve en dehors. Le principe de tous les mouvemens d'une montre est dans le ressort qui fait partie de la montre; la cause, c'est l'horloger.

Qu'on cherche tant qu'on voudra les causes de la sensibilité, qu'on croie les avoir aperçues dans l'ébranlement des nerfs, ou dans le choc des esprits animaux, ou dans l'irritabilité de la fibre, ou dans le fluide électrique, ou dans le fluide galvanique, ou dans le fluide magnétique, etc. : ces opinions ne manqueront pas de partisans; elles seront célébrées comme des interpréta-

tions de la nature, jusqu'à ce qu'elles aient fait place à de nouvelles opinions, qui seront aussi des interprétations de la nature, en attendant toujours de nouvelles interprétations.

Que, malgré tant de recherches inutiles, on ne désespère pas néanmoins de trouver la cause de la sensibilité et du sentiment, cela peut se concevoir : car enfin cette cause existe ; mais qu'on n'en cherche pas le principe, car il n'existe pas. Il y a certainement hors de nous, hors de l'âme, quelque chose qui nous fait sentir ; mais en nous, mais pour nous, pour notre intelligence, il n'y a rien, il ne peut y avoir rien d'antérieur au sentiment.

Vous ne direz pas que je porte la distinction des idées jusqu'à la subtilité : vous ne me blâmerez pas, vous m'approuverez, au contraire, j'en suis sûr, de mettre cette précision dans mon langage, quand vous saurez que la philosophie s'est précipitée dans un abîme d'extravagances, pour avoir confondu le principe avec la cause, ou la cause avec le principe, alors qu'il fallait distinguer et séparer ces deux choses ; ou pour avoir aussi confondu la raison avec le principe, alors que la raison était la cause elle-même.

C'est pour n'avoir pas vu dans la raison de l'univers une cause ; c'est pour n'avoir aperçu dans cette raison qu'un principe, une origine, que l'école d'Alexandrie rejeta la création, et qu'elle s'égara parmi une multitude infinie d'émanations et de transformations. L'âme du monde se transformait en génies, en démons, en éons. Les émanations successives descendaient, par une

suite de dégradations, depuis l'intelligence infinie jusqu'à l'intelligence la plus bornée : elles communiquaient les unes avec les autres ; elles s'illuminaient : que dis-je? elles s'illuminent, et cette folie d'illuminations dure encore.

Ce n'est pas tout : si dans la cause vous ne voyez qu'un principe, une origine, une source, un germe, soyez conséquens, et dites : Non seulement les intelligences finies sont des émanations de l'intelligence suprême, la matière elle-même sort du sein de la divinité : Dieu est tout, tout est Dieu, et il n'y a qu'une substance.

Tels sont les déplorables abus où nous entraînent les vices du langage. Jugez combien il importe de se faire des idées exactes, et de fixer la valeur des mots.

Et pour revenir à Voltaire, sera-ce une témérité de dire : 1° qu'il se trompe en admettant la maxime, que « la sensation enveloppe la faculté de penser » ; 2° que, de cette maxime, il n'a pu rien inférer contre la spiritualité de l'âme ; 3° qu'il n'est pas d'accord avec lui-même, en niant que nous connaissions le principe de la pensée ; 4° qu'il n'est pas fondé à se plaindre de notre ignorance sur l'origine de la sensation et sur l'origine de la pensée?

Je voudrais pouvoir continuer cette discussion. Je m'étais proposé de vous soumettre un plus grand nombre de ces passages, que les lecteurs ordinaires adoptent sur la foi d'un nom célèbre, que vous-mêmes, peut-être, vous eussiez approuvés il y a quelques mois. Ce que nous avons dit sur les facultés de l'âme, sur la

méthode et sur les définitions, vous eût servi à apprécier d'une manière plus sûre, les opinions des philosophes relatives à ces questions, les seules dont nous nous soyons occupés jusqu'à ce moment. Mais les réflexions auxquelles je me suis laissé aller, en parlant de Buffon et de Voltaire, se sont prolongées plus que je ne pensais. Je m'arrête donc, et je me hâte de mettre fin à une leçon qui, d'ailleurs, par sa nature, n'a pas de fin.

DISCOURS

SUR

L'IDENTITÉ DANS LE RAISONNEMENT,

PRONONCÉ

A LA CLÔTURE DE LA PREMIÈRE PARTIE DU COURS DE PHILOSOPHIE DE LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'ACADÉMIE DE PARIS*.

Ce qui distingue le plus l'homme des animaux, ce n'est pas, comme l'a dit un poète ancien, la position heureuse de sa tête, qui lui permet de porter ses re–

* Ce discours et le suivant (*Discours sur le Raisonnement à l'occasion de la langue des calculs*) paraissent pour la première fois dans une édition française des *Leçons de Philosophie*. Mais l'un et l'autre ont déjà été donnés au public, séparément ou réunis.

Le *Discours sur le raisonnement*, etc., imprimé à Paris, en 1805, chez Guilleminet, sous le titre de *Paradoxes de Condillac*, y fut réimprimé, en 1825, sous le même titre, chez H. Fournier, avec le *Discours sur la langue du raisonnement*, prononcé à l'ouverture du cours de philosophie.

Le *Discours sur l'identité* a été inséré dans le Journal de la langue française de l'année 1829, à la prière du directeur de ce recueil scientifique.

Tous les deux, traduits en italien, ainsi que les *Leçons*, par M. Novati, font avec elles partie de la collection des *Métaphysiciens classiques*, publiée à Pavie, en 1820-21, par les soins de MM. Germani, Rolla et Sacchi, imprimerie de Pietro Bizzoni.

L'auteur les considérait comme le complément nécessaire de ses leçons, et plus spécialement de la première partie de ses leçons; mais, retenu par la même modestie, le même respect pour la vérité qui n'accordèrent l'impression des *Leçons* qu'au désir formel du grand-maître de l'Université impériale, il renvoyait d'édition en édition à les joindre à son grand ouvrage. « Je crois bien, disait-il, que mon livre gagnerait « à les recevoir; il ne m'est pas permis de penser que le Public le croira « aussi bien que moi : à ses yeux, mes deux volumes ne sont-ils pas « suffisamment gros? ne le sont-ils pas trop? » L'auteur a cédé enfin

gards vers le ciel ; ce n'est pas, comme l'ont avancé quelques philosophes modernes, l'organe du toucher, qui, divisé en parties flexibles et mobiles, lui apprend à connaître avec précision la forme des corps : ce n'est pas la saillie de son front, ou le volume de son cerveau, ou rien de ce qui peut appartenir à son organisation matérielle ; ne craignons pas de le dire, ce n'est pas même son intelligence, alors que, négligeant les facultés qui la produisent, on voudrait la considérer seulement dans les idées qui la constituent [2].

L'homme, il est vrai, compte au nombre des trésors de son intelligence les notions de l'ordre, de la beauté, de la vertu : par son intelligence il contemple l'univers ; il en admire les lois, il s'élève jusqu'à leur auteur.

Mais tant qu'il admire et contemple, l'homme n'est que spectateur, et ses destinées l'appellent à être acteur dans la scène magnifique à laquelle il assiste.

Il a vu des vapeurs monter dans l'atmosphère ; il se saisit de ces vapeurs, et s'élance avec elles au plus haut de la nue.

La foudre et ses éclairs portaient l'effroi dans toutes

aux sollicitations de la science, et plus encore, peut-être, aux instances de l'amitié.

Le *Discours sur le raisonnement*, *à l'occasion de la Langue des calculs*, n'ayant pas été prononcé à la faculté des lettres avec les *Leçons*, on l'a ici placé à part. On a cru devoir le faire suivre du morceau remarquable qui, sous le titre de *Note des Éditeurs*, se trouve après *la Langue des calculs* dans l'édition des œuvres de Condillac, imprimée à Paris, en 1798, chez Houel. Peu de personnes savent que M. Laromiguière a écrit ce morceau. Une seule, pendant longtemps, a su que certains passages de la *Langue des calculs* sont également de lui ; entre autres les alinéa commençant à la dixième ligne de la page 154, et finissant à la quatrième ligne de la page 156, édition de 1798.

2. Part. I, leç. IV ; Part. II, leç. III, VI et XIII.

les âmes; il fait descendre la foudre à ses pieds, il lui trace la route qu'elle doit suivre, et dont elle ne pourra s'écarter.

Une expérience incessamment renouvelée lui a fait sentir combien il était faible; il s'entoure de machines et s'étonne de sa force.

Des impressions aussitôt effacées que reçues, lui donnaient à peine quelques idées fugitives; il attache ces idées à des signes, il les arrête et les fixe.

La simple connaissance ne donne pas un tel empire. Il fallait imiter l'action de la nature, modifier cette action, l'augmenter, la diminuer, la hâter, la ralentir; il fallait à la science unir toutes les ressources et toutes les puissances de l'art.

L'art, voilà donc l'attribut caractéristique de l'homme: à l'homme seul appartient de vérifier ses pensées, de les ordonner, de placer chacun de ses actes entre un but et un motif; à l'homme seul appartient de corriger, de rectifier, d'améliorer, de perfectionner, et de pouvoir ainsi, tous les jours, se rendre plus habile, plus sage et plus heureux. Pour l'homme seul enfin existe un art, un art suprême, dont tous les arts les plus vantés ne sont que les instruments, l'art de la raison, le *raisonnement*.

Il n'est pas permis de confondre ce que nous devons au raisonnement avec les instructions immédiates de la nature. Le raisonnement s'appuie sur l'expérience, sur les sensations, sur tous nos sentimens; mais il n'est ni l'expérience, ni le sentiment; on peut sentir, garder quelque souvenir de ce qu'on a senti, et être privé de

signes du langage : or, sans aucune espèce de signes, comment la faculté de raisonner entrerait-elle en exercice [1]?

L'enfant qui ne parle pas encore, et les animaux dans beaucoup de circonstances, se conduisent, il est vrai, comme s'ils avaient raisonné, et l'on se hâte de conclure qu'ils ont raisonné en effet. On ne prend pas le temps de voir qu'ils trouvent dans le souvenir des affections éprouvées une sorte d'équivalent du raisonnement. Mais ce n'est pas là raisonner.

Raisonner, c'est d'un principe connu ou d'une conséquence connue, descendre ou s'élever à une conséquence ou à un principe inconnus; et qui se font connaître, la conséquence inconnue par son rapport avec le principe connu, le principe inconnu par son rapport avec la conséquence connue.

De telles opérations, des opérations par lesquelles on conclut du général au particulier, ou du particulier au général, supposent des idées de genre et d'espèce, des idées qui ne sauraient exister sans le secours d'un langage [2]. L'homme donc ne raisonne que parce qu'il parle : *homo ens rationale quia orationale*.

Pour s'expliquer un tel phénomène, pour concevoir dans ses causes la prodigieuse distance qui sépare l'être qui ne parle pas de celui qui parle, ce ne serait pas assez d'observer l'esprit humain dans la jouissance de toutes ses facultés et dans les habitudes contractées par un long usage des sons articulés ; il est indispensable de

1. Part. II, leç. IV, XII et XIII.
2. Part. II, leç. XII.

remonter jusqu'au langage d'action, et d'arrêter la pensée sur l'origine, les caractères et la diversité des langues.

La douleur arrache aux animaux des plaintes, des gémissemens; leurs plaisirs se manifestent par des cris de joie; plusieurs de leurs mouvemens nous disent encore s'ils souffrent, ou s'ils éprouvent des sensations agréables. Voilà l'unique langage qui leur ait été donné; ils l'ont parlé à leur première origine; ils le parleront, et n'en parleront pas d'autre dans toute la durée des siècles.

L'homme parle aussi le langage d'action, mais un langage d'action infiniment plus varié, plus riche, plus expressif, et surtout plus fécond. Si dans les commencemens ce langage se borne à montrer les appétits nécessaires au soutien de la vie, bientôt il va devenir l'expression des sentimens les plus délicats, des pensées les plus réfléchies.

Par l'action des organes, par le geste qui indique l'objet du besoin, et particulièrement par l'action de l'œil, la pensée naturellement indivisible se distribue en plusieurs parties qui deviennent autant d'idées distinctes. Après avoir acquis ces idées, l'esprit les grave dans la mémoire, les reproduit à volonté, les rapproche, les compare, en fait sortir des idées nouvelles, et l'intelligence prend à chaque instant de l'accroissement et de la force.

Les diverses attitudes de nos membres, l'agitation des muscles de la face, un regard inquiet ou assuré, servent à peindre tous les sentimens de l'âme, la

crainte, l'espérance, l'amour, la haine, la colère, etc.; mais combien n'ajoutent pas à leur expression, des accens tendres, plaintifs ou passionnés!

Il fallait donc que l'accent, comme le geste, fît partie du langage d'action, puisque la nature a voulu que nous fussions un composé d'idées et de sentimens.

Il le fallait encore, puisqu'il entrait dans les destinées de l'homme de s'enrichir de deux nouveaux langages qui devaient, en quelque sorte, lui créer un nouvel esprit, en lui créant de nouveaux moyens de puissance.

L'animal ne sut jamais combiner les accens de ses besoins, ni les modifier par sa langue, ses dents ou ses lèvres; l'homme, inspiré par la nature, trouva ce secret, et le germe de la parole exista.

Une imitation grossière, un trait informe, copia les attitudes que suggérait le langage d'action, et ce trait fut comme le premier anneau de la longue chaîne de dessins, d'images, de figures, de symboles et d'hiéroglyphes qui, dans la suite des temps, devait se terminer par l'écriture alphabétique.

Ainsi du langage d'action, on voit sortir la parole et l'écriture : la parole, des accens; l'écriture, du geste.

Le langage d'action est, dans son principe, l'ouvrage de la nature; il ne pouvait être créé que par elle; l'homme et la nature ont concouru à la manifestation de la parole; l'homme seul inventa l'écriture.

Le langage d'action, tel que la nature nous l'inspire, présente un caractère entièrement opposé au langage des sons articulés. Comme il est un effet de passions et

de mouvemens qui existent ensemble et au même instant dans l'âme, il représente nécessairement, tout à la fois, une foule de sentimens et d'idées.

La parole, au contraire, ne montre les pensées et les affections que d'une manière successive; et mille de ses actes équivalent à peine à un seul acte du langage d'action.

Qu'un poëte essaye dans sa langue d'exprimer tout ce que nous dit au premier regard l'image de *Laocoon?* Le rival d'Homère, Virgile l'a tenté; mais il n'a rendu que les traits principaux, et eût-il épuisé dans une description plus détaillée toutes les ressources de son art et de son génie, il est encore douteux que l'effet de cette longue succession de paroles touchantes et harmonieuses eût égalé celui que le statuaire produit en un seul moment.

L'action s'adresse à l'œil, c'est-à-dire à un organe qui embrasse plusieurs objets à la fois; la parole s'adresse à l'ouïe, pour laquelle des articulations simultanées ne seraient que confusion.

Il faut que l'action se décompose elle-même pour devenir analytique. La parole, au contraire, analytique par sa nature, ne présente à l'esprit des images et des tableaux que lorsqu'elle est secourue par la mémoire.

Les sons étant fugitifs, et entraînant avec eux les idées, on sent de quel avantage serait un moyen qui tendrait à les rendre, en quelque sorte, permanens; l'écriture a opéré ce prodige.

Qui pourrait dire tout ce que nous devons à l'écriture!

L'action suppose les hommes en présence ; la parole peut continuer leurs rapports, à quelque distance, malgré des obstacles qui les sépareraient, et jusque dans les ténèbres ; l'écriture franchit tous les obstacles et tous les intervalles. Par elle, les temps les plus reculés viennent se joindre au moment actuel, et tous les lieux au lieu qu'on habite. Socrate et Platon sont mes contemporains : je fréquente leur école, je partage les leçons qu'ils donnent à leurs disciples. Les mers ne me séparent plus d'un ami qui voyage aux extrémités du globe, ou d'un sage qui porte les lumières de la civilisation dans les déserts de l'Amérique. Je les vois, je les entends, ils me font éprouver des sentimens de tendresse ou d'admiration. Là ne se bornent pas les bienfaits de l'écriture ; en retenant sous le regard les idées qu'elle vient d'analyser, elle réunit le double avantage de l'action et de la parole : elle est la vraie langue de la philosophie, parce qu'elle est celle des longues méditations et de la sagesse.

Si l'action, la parole et l'écriture étaient les mêmes par toute la terre, les hommes, communiquant avec la plus grande facilité, auraient partout un même fonds d'idées, et ne différeraient entre eux que comme les habitans des diverses provinces d'un grand empire. Mais rien n'est plus variable que le langage des hommes.

On a été jusqu'à dire que l'expression de l'étonnement sur le visage de certains peuples ressemble à l'expression de la fureur sur le visage de certains autres. Réduisons ce qu'une pareille assertion peut avoir d'exagéré ; mais qui ne pressent ce que la diversité de climat

et de civilisation doit apporter de différence dans le jeu des physionomies ? Est-il nécessaire d'avoir voyagé jusqu'aux extrémités de l'Afrique pour être assuré que la compagne d'un Hottentot ne manifeste pas ses craintes ou ses espérances comme la femme qui fait l'ornement de nos brillantes sociétés ?

Cependant le langage d'action ne saurait perdre ses caractères essentiels ; les nuances, les modifications accidentelles pourront varier, mais le fond, ouvrage de la nature, ne changera jamais ; et sans parler des passions de l'amour ou de la haine, qu'on reconnaît jusque dans les animaux, je présume que l'habitant du Spitzberg, comme celui des terres australes, élève son bras au-dessus de sa tête, ou rapproche sa main du niveau du sol, pour désigner un grand ou un petit objet.

Le langage d'action est donc en lui-même uniforme partout ; mais on doit juger que la parole et l'écriture offriront des variétés à l'infini.

Un peuple aura pris ses articulations plus particulièrement de la gorge, un autre de la langue, un autre des dents, un autre des lèvres ; et les langues parlées, divergentes à leur origine, auront tous les jours divergé de plus en plus ; ajoutez le mélange des idiomes par le mélange des peuples, par le commerce, par les conquêtes, et vous ne serez plus étonné des innombrables variétés que présente la parole.

L'écriture a subi la même loi ; et quoique la moindre réflexion nous montre qu'il ne pouvait pas en arriver autrement, il est toujours difficile de se défendre d'une certaine surprise en voyant des caractères arabes ou

chinois, tant ils diffèrent par la forme de ceux dont nous avons l'habitude.

Il existe donc un langage universel entendu à peu près de tout le genre humain, c'est le langage d'action; et il existe une infinité de langues parlées, une infinité de langues écrites.

Mais si les différentes langues que les hommes ont parlées dans les siècles passés, qu'ils parlent aujourd'hui, ou qu'ils parleront dans les siècles à venir, intéressent la grammaire, qui ne peut trouver de règles générales que par des comparaisons multipliées ; si elles intéressent l'histoire, qui, dans les mots primitifs, trouve l'empreinte des temps anciens; si elles peuvent intéresser la métaphysique, qui, pour remonter à l'origine de nos idées, a souvent besoin de remonter à l'origine des langues, elles n'intéressent pas également la logique.

La logique, distinguée de toutes les sciences qui peuvent lui prêter leur appui, mais qui ne sont pas elle, la logique, considérée par son caractère propre, ou si on l'aime mieux, et pour ne pas tomber en de vaines disputes, la logique, telle que nous l'envisageons, a pour but particulier de faire connaître, non l'origine de tel ou tel langage, non la manière dont on a parlé en divers temps, ou dont on parle en divers lieux, mais la manière, l'unique manière dont on doit parler pour raisonner; non les premiers principes de nos idées, mais l'ordre dans lequel nos idées doivent se succéder pour satisfaire la raison.

Laissant donc à part, dans cette prodigieuse quan-

tité d'idiomes, tous les points de vue dont nous n'avons ici aucun besoin, nous nous arrêterons sur le point de vue qui nous importe, le point de vue logique.

On a dit que dans une langue il n'y a pas de mots parfaitement synonymes. Il semble du moins qu'il ne devrait pas y en avoir; car à quoi bon plusieurs mots pour désigner une seule chose? Où serait la raison qui aurait conduit à les imaginer, et surtout à les adopter? Un peuple pourrait sans doute emprunter d'une langue étrangère un mot dont il aurait le correspondant, comme un homme qui possède plusieurs langues peut énoncer une même idée en termes différens; mais il s'agit en ce moment d'une seule langue et non de plusieurs langues.

Les mots ayant été inventés pour exprimer nos idées et les objets de nos idées, dès qu'une idée a son nom, tout est fini; un second nom donné à la même idée, en exprime quelque nuance, quelque propriété particulière, et dès lors l'idée change. Ce n'est plus la même idée qui prend deux noms différens, ce sont deux idées, qui ont chacune leur nom.

Une idée considérée en elle-même, sans aucun accessoire ajouté ou retranché, ne doit avoir qu'un nom, et il nous paraît probable qu'elle n'en a jamais plus d'un.

On ne serait pas fondé à objecter qu'en français, par exemple, certaines choses portent aujourd'hui un autre nom qu'autrefois, et qu'une même idée reçut pendant quelque tems deux noms différens, avant que l'usage eût aboli l'ancienne dénomination. Remarquez, en effet, qu'alors vous aviez deux langues, l'ancienne et la nou-

velle, et qu'on ne nie pas qu'en parlant deux langues, vous n'ayez deux noms pour une même chose.

Nous croyons donc avec les plus habiles grammairiens qu'entre deux mots il n'y a pas de synonymie parfaite, et que dans beaucoup de circonstances l'écrivain qui a du goût ne trouve qu'un seul et unique terme propre à rendre sa pensée; mais ils conviendront avec nous que rien n'est plus commun que les exemples de synonymie rapprochée. De ce que deux mots ne signifient pas précisément la même chose, il ne s'ensuit pas qu'ils signifient des choses tout à fait dissemblables. S'ils ne sont pas synonymes sous tous leurs points de vue, ils peuvent l'être sous quelques-uns, et s'il n'y a jamais entre eux synonymie complète et totale, il peut y avoir synonymie partielle : *maison* et *chaumière* diffèrent beaucoup sans doute, mais ces deux mots nous rappellent l'un et l'autre l'habitation des hommes; *cheval* et *coursier* présentent le même animal sous deux points de vue divers, mais enfin c'est toujours le même animal.

Les mots comparés aux mots sous le rapport de leur signification, sont susceptibles de varier depuis les significations les plus différentes jusqu'à des significations qui sont presque les mêmes, sans jamais être rigoureusement les mêmes.

Maintenant, comparez les mots, les mots isolés, non pas à d'autres mots isolés, mais à des expressions composées de plusieurs mots. Vous trouverez d'abord, comme dans la comparaison d'un mot à un mot, que les idées représentées par un seul mot et par un assem-

blage de mots peuvent être ou tout à fait différentes, ou se ressembler plus ou moins sous quelques rapports; et vous trouverez aussi qu'elles peuvent être absolument les mêmes. *Dieu* et *l'Être souverainement parfait* sont une seule et même idée, exprimée d'un côté par un seul mot, et de l'autre par la réunion de trois mots; *triangle* et *surface terminée par trois lignes formant trois angles*, sont deux manières, l'une abrégée, l'autre développée, de rendre une seule idée; voilà une synonymie rigoureuse, une synonymie complète et totale.

Or, ce que la grammaire appelle *synonymie*, la logique l'appelle *identité;* et comme une proposition ne peut être que le développement total ou partiel d'une idée, nous devons, après avoir distingué deux espèces de synonymie, distinguer de même deux espèces d'identité, l'identité *totale* et l'identité *partielle*. C'est sur cette double identité que se fonde toute la logique.

L'identité étant la base du raisonnement, il faut s'en faire une idée juste, autrement nous serions exposés à ne voir que contradictions dans nos théories, ou répétitions éternelles dans la suite des propositions qui forment le corps d'une science : contradictions, parce que l'identité étant un rapport, suppose nécessairement deux choses, et que cependant elle doit représenter une chose unique, puisqu'elle est l'identité; redites continuelles, parce qu'en allant du même au même, il semble qu'on ne peut que répéter toujours ce qui a été dit une fois, et que par conséquent l'esprit n'avance

pas. *Aller du même au même* ne semble-t-il pas en effet la même chose que ne pas aller?

Mais la contradiction n'est qu'apparente; car les deux choses qui sont dans une proposition vraie ne sont pas la chose unique qui est dans cette même proposition; les deux choses, ce sont les deux termes qui sont divers; la chose unique, c'est l'idée qui est la même dans les deux termes. *Dieu* et *l'Être souverainement parfait* sont deux expressions, sans doute, mais chacune de ces expressions désigne une seule et même idée.

Quant aux progrès de l'esprit, progrès impossibles, à ce qu'on croit, si l'esprit ne va que d'identité en identité, du même au même, nous n'aurons pas de peine à démontrer que c'est faute d'avoir pénétré le sens de ces expressions qu'on voit des impossibilités où il n'y en a pas.

Si l'identité est totale, on va d'une expression à une expression différente, il est vrai, mais, comme nous venons de le dire, sous chacune de ces expressions on trouve la même idée. On *va* donc et l'on *va du même au même*, proposition parfaitement juste, l'une des plus belles de la science du raisonnement, et d'autant plus heureuse qu'elle en renferme l'essence tout entière.

Si l'identité n'est que partielle, on va encore du même au même, parce que d'un point de vue du connu, considéré dans le connu, on va à ce même point de vue, considéré hors du connu. On va, par exemple, de l'opération qui ajoute des sommes partielles égales, considérée comme un cas particulier de l'addition,

comme un point de vue de l'addition, considérée dans l'addition, dans l'idée complète de l'addition, on va, dis-je, à cette même opération, considérée hors de l'addition.

Il ne faut pas croire que parce que nous avons le pouvoir de considérer un point de vue d'une idée, tantôt dans cette idée, et tantôt hors de cette idée, nous ayons la puissance de le faire changer de nature, et de le rendre autre chose que ce qu'il est.

Un point de vue d'une idée, considéré hors de cette idée, reste donc toujours le même; mais quoique le même, il devient l'objet d'une attention particulière; il se montre sous des faces auparavant inaperçues, et il reçoit en conséquence des dénominations nouvelles qui facilitent de nouvelles combinaisons.

Quand nous avons séparé de l'addition l'opération qui ajoute des sommes partielles égales, pour la considérer seule et en elle-même, cette opération, qui, avant d'être séparée, n'avait pas de nom particulier, en reçoit un, et nous l'appelons *multiplication*, nous faisons les dénominations *multiplicande*, *multiplicateur*, *produit*; en un mot, nous apprenons la multiplication. Or, en apprenant la multiplication, nous n'apprenons qu'une addition dont la *somme* a pris le nom de *produit*; une des sommes partielles, le nom de *multiplicande*; et le nombre de fois que doit être répétée cette somme partielle, le nom de *multiplicateur*.

Lors donc, que sachant l'addition j'ignore la multiplication, cette multiplication que j'ignore est, sous un certain point de vue, la même chose que l'addition que

je sais, et en allant de la première de ces deux opérations à la seconde, je vais nécessairement du même au même.

Ainsi, l'identité totale et l'identité partielle, loin d'arrêter l'essor de l'esprit, le portent au contraire en avant, et nous avons tout à la fois mouvement et lumière, progrès et certitude.

Pour acquérir des connaissances en même temps sûres et nouvelles, il est donc indispensable, quand on raisonne, de conserver l'unité d'idée, et de varier sans cesse les expressions.

L'identité des expressions, comprenant l'identité des idées, nous donne la certitude, mais une certitude inutile et tout à fait frivole : quoi de plus frivole, en effet, que les propositions suivantes : *l'homme est l'homme; le blanc est le blanc.*

Dans nos raisonnemens, il s'agit donc de varier continuellement le discours, sans jamais nuire à l'unité d'idée, et c'est ce qui rend difficile l'art de raisonner. Si pour varier le langage, ou pour étonner le lecteur, vous faites des sauts trop brusques ; si vous ne laissez paraître aucune trace d'analogie, vous risquez d'altérer l'idée, ou même de changer d'idée, et dès lors votre raisonnement devient douteux ou faux, et toujours pénible; si, au contraire, un désir minutieux de clarté vous fait adopter des expressions trop rapprochées, des analogies trop évidentes, à force d'être vrai vous ne m'apprenez rien ; vous m'arrêtez quand je veux courir : j'aimerais mieux encore marcher au hasard.

« Entre ces deux excès la route est difficile. »

Le meilleur moyen de la reconnaître, c'est d'observer la marche des grands écrivains. Voici un passage de Buffon, que je vous propose pour modèle.

« Bien écrire, c'est tout à la fois bien penser, bien « sentir et bien rendre; c'est avoir de l'esprit, de l'âme « et du goût. » Il n'y a personne qui n'éprouve du plaisir à la lecture de ce passage; or, ce plaisir, où prend-il sa source? On ne se le dit pas; mais on le sent, on sent que c'est dans la réunion de l'unité et de la variété, de l'identité d'idées et de la diversité d'expressions : *bien penser* et *avoir de l'esprit* sont identiques dans l'idée; *bien sentir* et *avoir de l'âme* ne sont qu'une seule et même chose; *bien rendre ce que l'on pense et ce que l'on sent* et *avoir du goût* c'est encore la même chose.

Ne dites pas que *avoir du goût* et *bien rendre ce que l'on pense et ce que l'on sent* ne sont pas identiques : il pourrait ne pas y avoir d'identité dans un emploi différent des mêmes expressions; mais il y en a dans l'emploi qu'en fait Buffon; il y en a depuis son discours. Voyez l'influence qu'un grand écrivain exerce sur sa langue.

Voici un autre exemple du même auteur, qui ne me paraît pas également heureux. Il se trouve, comme le précédent, dans son discours de réception à l'Académie française, et dans la même page : *Jamais*, dit Buffon, *l'imitation n'a rien créé.* Je crois bien qu'il serait possible de justifier ce passage; mais on peut le critiquer aussi. *Jamais l'imitation n'a rien créé!* L'identité ne se montre-t-elle pas ici trop à découvert, n'est-

elle pas trop sensible? La proposition, à force de clarté et de vérité, semble devenir frivole et ne rien apprendre; *imiter* et *ne pas créer* sont trop une seule et même chose; l'esprit en passant d'un terme à l'autre ne voit que ce qu'il avait vu; il n'avance pas : il n'y a donc pas ici de mouvement, ou du moins il n'y en a pas assez, et Buffon veut, avec juste raison, que le style ait du mouvement, puisqu'il n'est, suivant lui, que *l'ordre et le mouvement qu'on met dans ses pensées*.

Si tout le secret de l'art de raisonner est dans ces deux mots, *identité d'idées*, *diversité d'expressions*, il doit se laisser voir dans les auteurs classiques de tous les temps et de toutes les nations; et il ne sera pas moins remarquable dans les pages bien écrites des poètes et des orateurs, que dans celles même des philosophes. Écoutons Molière parlant de l'hypocrisie et de la dévotion.

« Eh quoi ! vous ne ferez nulle distinction
« Entre l'hypocrisie et la dévotion !
« Vous les voulez traiter d'un semblable langage,
« Et rendre même honneur au masque qu'au visage !
« Égaler l'artifice à la sincérité !
« Confondre l'apparence avec la vérité !
« Estimer le fantôme autant que la personne,
« Et la fausse monnaie à l'égal de la bonne ! »

Qui pourrait, en entendant ces vers, n'être pas frappé, à la fois, et de l'identité des idées et de la variété des formes sous lesquelles Molière a l'art de les présenter?

N'est-il pas sensible, en effet, que, d'un côté, les expressions *masque*, *artifice*, *apparence*, *fantôme*, *fausse monnaie*, désignent toutes ce vice odieux qu'il a d'abord appelé par son nom, l'*hypocrisie*; que de l'autre, *dévotion*, *visage*, par opposition à *masque; sincérité*, *vérité*, *personne*, par opposition à *fantôme;* et enfin *bonne monnaie*, n'expriment encore qu'une seule et même idée, celle de la vraie piété?

J'ajouterai un dernier exemple.

« Je veux chercher si dans l'ordre civil il peut y avoir quelque règle d'administration légitime et sûre, en prenant les hommes tels qu'ils sont, et les lois telles qu'elles peuvent être. Je tâcherai d'allier toujours dans cette recherche ce que le droit permet et ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne soient pas divisées. »

Ici, comme tout à l'heure, nous avons en regard deux idées qui contrastent. Dans Moliere, c'était l'hypocrisie et la dévotion. Dans Rousseau, c'est l'état de nature et l'état civil. Rousseau présente l'idée de chacun de ces états sous quatre formes diverses : *légitimité*, *l'homme tel qu'il est*, *intérêt*, *utilité*, voilà l'état de nature; *sûreté*, *lois*, *droit*, *justice*, voilà l'état social.

Voulez-vous savoir maintenant si cette exposition du *Contrat social* est bien raisonnée? Nous connaissons la règle, il ne s'agit que de l'appliquer : *légitimité*, *droit de nature*, *intérêt*, *utilité*, sont-ils identiques? *Lois*, *droit civil*, *justice*, *sûreté*, sont-ils identiques?

Celui qui le niera devra nier la justesse du raisonne-

ment : les autres devront convenir que Rousseau a bien raisonné.

Puisque la justesse de tout raisonnement consiste dans l'identité, nous n'avons plus besoin de chercher un *criterium* pour distinguer le vrai du faux dans nos déductions, et les argumens de Sextus-Empiricus et de tous les sceptiques ne sont que des sophismes. Ils demandent une règle de certitude ; en cela ils ont raison : ils prétendent qu'on ne peut en assigner aucune ; en cela ils se trompent : l'identité est cette règle, ce criterium ; mais si l'erreur des sceptiques anciens est ignorance forcée, celle des sceptiques modernes serait désormais ignorance volontaire ou mauvaise foi.

Il est étonnant que MM. de Port-Royal aient pensé qu'il était inutile ou impossible de trouver une marque certaine qui distinguât l'erreur de la vérité.

« Comme il ne faut point, disent-ils, d'autre marque pour distinguer la lumière des ténèbres, que la lumière même qui se fait assez sentir ; ainsi, il n'en faut point d'autre pour reconnaître la vérité que la clarté qui l'environne [1]. »

Si la comparaison de l'évidence avec la lumière était exacte, on aurait tort, sans doute, de demander un signe pour reconnaître la vérité ; mais on ne demande pas seulement un signe pour les vérités qui sont du ressort des sens et de l'expérience ; on le demande aussi, on le demande surtout, pour les vérités de déduction, pour le raisonnement.

Descartes ne cesse de nous dire, et il se dit à lui-

1. *Logique.*

même en vingt endroits, qu'il faut refuser son assentiment à toute proposition qui ne porte pas avec elle le caractère de l'évidence. Malebranche appuie de toutes ses forces sur le même précepte ; mais comme ils ont oublié de mettre une enseigne à cette évidence, il est arrivé qu'ils ont plus contribué à la faire désirer qu'à la faire connaître.

Mais quoi! n'est-ce donc que de nos jours qu'on a parlé *d'identité?* Les livres de logique et de mathématiques n'en font-ils pas une mention assez fréquente?

Oui, sans doute, l'identité est connue, et de tout tems : il serait difficile en effet d'assigner l'époque à laquelle l'axiôme CE QUI EST EST fut donné comme le premier principe de nos connaissances.

Cependant, si l'on avait senti que l'identité est la marque de l'évidence, on l'avait senti confusément, on n'avait pas distingué l'identité d'expression de l'identité d'idée, et on n'avait pas songé à regarder cette identité d'idée, à laquelle on devait la certitude, comme la marque de la certitude.

Les découvertes appartiennent à ceux qui les démontrent, qui les appliquent et qui en font voir l'utilité. Sous tous ces rapports, la principale gloire est due ici à Condillac. Pour s'en convaincre on n'a qu'à lire son *Art de raisonner*, la seconde partie de sa *Logique*, et surtout sa *Langue des Calculs*. Toutefois, ce serait une erreur que de lui attribuer, sans partage, la vraie théorie du raisonnement, théorie qu'il a si bien développée. D'autres avaient aperçu, ou du moins entrevu,

l'identité du connu et de l'inconnu ; on avait énoncé formellement que les conséquences, pour être justes, doivent être identiques avec leurs principes. Je me contenterai de citer Fontenelle. Voici la manière dont il s'exprime.

« On dit qu'on a vu dans le germe des oignons de quelques fleurs, des petites fleurs déjà toutes faites ; en sorte que la nature n'avait plus qu'à leur donner de l'accroissement et de l'étendue, et dans ces petites fleurs, il fallait qu'il y eût encore des oignons, et dans ces oignons des fleurs encore plus petites. Ainsi toutes ces fleurs ne feraient que se développer à l'infini, les unes de dedans les autres, et ce qu'on appelle *génération* ne serait plus des formations nouvelles, mais des développemens. Ce système est fort vraisemblable ; mais, de plus, il est joli et fait plaisir à croire.

« S'il n'est pas vrai pour la nature, il l'est pour l'esprit. Il ne se forme point dans notre esprit de nouvelles connaissances ; mais celles qui y sont se développent, et les développer, c'est *raisonner*. Vous savez que le tout est plus grand que sa partie, et que, qui ajoute choses égales à choses égales, les touts sont égaux : vous savez toutes les mathématiques. Vous ne l'eussiez pas cru ; mais vous n'eussiez pas cru non plus que la première tulipe du monde renfermât toutes les autres déjà formées. Les tulipes qui naissent à présent étaient bien enveloppées dans celles qui fleurirent il y a six mille ans. Aussi les équations de l'algèbre sont-elles bien enveloppées dans les propositions que je viens de vous dire ; mais il ne tient qu'à les en tirer. Elles y

sont : vous voyez les plus simples et les plus aisées, en sortir les premières, et puis les autres. *Je ne vous apprends jamais rien ;* mais je vous fais voir jusqu'où va ce que vous saviez : la conséquence était dans les principes ; vous ne l'y aperceviez pas, et cette conséquence-là va devenir principe à l'égard d'une autre conséquence. C'est ainsi que cela se développe toujours. L'esprit a sa divisibilité à l'infini comme la matière. »

Fontenelle, en avançant qu'il ne se forme pas de connaissances nouvelles dans notre esprit, que le raisonnement ne nous apprend jamais rien de nouveau, ne dit-il pas, en quelque manière, que nous sommes forcés d'aller d'identité en identité ? Ne dit-il pas que l'inconnu est la même chose que le connu, que ce que nous ignorons est la même chose que ce que nous savons ?

Ces propositions étonnent toujours : elles conservent un air de paradoxe, alors même qu'elles sont devenues le plus familières. Puisque dans une suite de propositions qui se prouvent successivement, on va du même au même, on prouve donc le même par le même, et par conséquent on ne prouve rien.

Pour répondre à cette objection, sachons bien ce que c'est que prouver.

S'il n'y avait jamais solution de continuité dans nos raisonnemens ; si, dans la série des idées dont l'ensemble forme une science, nous n'en franchissions jamais aucune ; si la plus grande analogie nous dirigeait dans le passage d'une proposition à une proposition ; si les transformations d'une idée fondamentale ne nous

empêchaient jamais de reconnaître cette idée; si les traductions successives étaient toujours de vraies traductions; si nous ne prenions jamais pour des idées nouvelles, des idées qui ne sont que des points de vue d'idées que nous avions; si, en un mot, d'une proposition à celle qui la suit, l'identité se montrait toujours d'une manière sensible, il est évident qu'on parcourrait avec la plus grande facilité toutes les parties d'une science, que l'esprit ne serait jamais arrêté, et que nous n'aurions jamais besoin de chercher des preuves.

Qu'est-ce donc que prouver? C'est rétablir la continuité dans la succession de nos pensées; c'est exprimer ce qui était sous-entendu; c'est remettre devant la mémoire une proposition oubliée, ou présenter à l'esprit une proposition omise: or, cette proposition oubliée ou omise n'est et ne peut être qu'une expression plus connue, plus familière, de la proposition qu'il s'agit de démontrer.

Vous ne voulez pas qu'on prouve le même par le même? Par quoi voulez-vous donc qu'on le prouve? Voulez-vous que ce soit par un autre? Mais expliquons le malentendu: on prouve le même que l'on ne connaît pas, ou que l'on croit ne pas connaître, par le même que l'on connaît; on prouve *idem incognitum per idem cognitum*.

Pour faire sentir ceci avec plus d'évidence encore, prouvons, en mettant l'identité bien à découvert, que l'analyse n'est qu'une suite de substitutions; que les substitutions ne peuvent être que des traductions, que les traductions sont le passage du connu à l'inconnu,

et enfin que l'inconnu est la même chose que le connu.

Analyser, c'est distribuer en plusieurs idées partielles une idée composée qui était perçue confusément ; c'est ordonner ces idées partielles de manière à les embrasser toutes ensemble, et cependant sans confusion, par un seul acte de l'esprit : or, cette distribution d'une idée composée en plusieurs idées partielles, et cette réunion de plusieurs idées partielles en une seule idée composée, sont l'ouvrage de la parole, du discours ; et comme le discours est essentiellement une succession de sujets et d'attributs, ou d'attributs et de sujets, et qu'on a toujours composition dans les sujets et décomposition dans les attributs, il s'ensuit qu'analyser c'est successivement décomposer, recomposer, décomposer, recomposer, etc., jusqu'à ce que l'analyse soit terminée.

Puisque l'analyse consiste dans une série de décompositions et de recompositions, elle consiste à substituer un plus grand nombre de mots à un moindre, ou un moindre à un plus grand, à substituer plusieurs mots à un seul, ou un seul à plusieurs : donc *analyser*, c'est *substituer*.

Passer, ainsi, d'un seul mot à plusieurs, ou de plusieurs à un seul, substituer les expressions aux expressions sans changer l'idée, c'est traduire : donc *substituer* c'est *traduire*.

Mais on ne traduit, on ne va d'expressions en expressions, que pour arriver, en partant de ce qui est compris, à comprendre ou à faire comprendre ce qui n'est pas compris encore : donc *traduire*, c'est *aller ou conduire du connu à l'inconnu*.

Des expressions qui sont la traduction fidèle les unes des autres, doivent toutes, nécessairement, représenter la même chose : donc, ce que nous cachent les unes, est la même chose que ce que nous montrent les autres ; donc, *l'inconnu est la même chose que le connu.*

Ceux qui refusent d'admettre que dans nos raisonnemens, dans nos sciences, l'inconnu est identique avec le connu, n'ont pas examiné, avec assez de soin, ce qu'on doit entendre, ce qu'ils entendent, par la *liaison du principe à la conséquence.* Qu'ils se rendent bien compte de l'axiôme *on ne peut accepter le principe sans la conséquence, ou la conséquence sans le principe ;* et ils ne nieront pas qu'analyser c'est substituer, traduire, passer du connu à l'inconnu, découvrir l'inconnu dans le connu, et voir que l'inconnu n'est que le connu.

De même qu'on ne peut trouver la conséquence qu'on ignore que dans le principe qu'on sait, ou le principe qu'on ignore que dans la conséquence qu'on sait ; de même, en d'autres termes, on ne peut trouver l'inconnu que l'on cherche, ailleurs que dans un connu que l'on a, ou dans la réunion de plusieurs connus, ou dans quelque point de vue d'un connu ; et, par une suite inévitable, l'inconnu n'est et ne saurait être qu'un ou plusieurs connus antérieurs, ou une partie d'un connu antérieur, un point de vue d'un connu antérieur.

Il est si important de se pénétrer de cette doctrine que quiconque s'y refuse ne sera jamais assuré d'avoir parfaitement saisi l'inconnu ; car une vérité ne peut être bien saisie que par celui qui l'a vue dans son prin-

cipe, dans son vrai principe; c'est-à-dire, qui en a vu l'identité totale ou partielle avec son principe : et celui qui n'a pas ainsi vu la vérité l'ignore à proprement parler. Il répétera du bout des lèvres une preuve donnée par d'autres ; il ne la sentira pas. Ce n'est donc pas une vérité pour lui; ce n'est pas la conséquence, la traduction, d'un sentiment qu'il ait éprouvé, ou d'une idée dont il se soit assuré [1].

Ici, Messieurs, je pourrais parler de l'analogie qui rend si naturel le passage du connu à l'inconnu, et après avoir montré ce que le raisonnement lui doit de facilité, de promptitude, de sûreté, je pourrais indiquer les inconvéniens qui en sont inséparables, et ceux qui naissent du mauvais emploi que nous en faisons.

Je pourrais constater l'influence des langues bien ou mal faites; nous verrions que les unes sont des entraves qui gênent l'exercice des facultés de l'esprit, et que les autres sont des moyens si puissans, qu'on ne saurait assigner de bornes à leur utilité : nous verrions que la métaphysique et la morale, quoique privées de l'avantage immense que la science du calcul retire des chiffres et des lettres, pourraient, cependant, par le seul perfectionnement de la langue vulgaire, à laquelle elles sont réduites, parvenir à rendre leurs raisonnemens et leurs démonstrations aussi clairs, ou du moins aussi rigoureux, que les raisonnemens et les démonstrations qu'on fait en arithmétique et en algèbre; mais ces questions et quelques autres qui tiennent à la théorie complète de

1. Part. I, leç. IV et XIII. Part. II, leç. II, III et VI.

l'art de raisonner demanderaient ici trop de développemens *.

Il est une question, néanmoins, que je ne passerai pas sous silence, et par l'examen de laquelle je terminerai ces réflexions. C'est la question des *idées moyennes*.

Lorsqu'on veut connaître quelqu'un des rapports qui existent entre deux objets, très-souvent on n'a besoin que de mettre ces deux objets en présence l'un de l'autre, ou seulement de considérer à la fois les deux idées qui les représentent; et le rapport que l'on cherche se montre aussitôt : plus souvent encore, ce rapport se dérobe à notre curiosité, il semble se cacher, et, pour le trouver, nous sommes obligés d'employer un certain artifice.

Le tout est-il plus grand que sa partie? les rayons d'un cercle sont-ils égaux? Voilà des rapports qui se montrent à quiconque n'ignore pas le sens des termes *tout*, *partie*, *cercle*, *rayon*.

Les trois angles d'un triangle valent-ils autant que deux angles droits? La terre est-elle ronde?

Ici la réponse est moins facile : le rapport entre la valeur des trois angles d'un triangle, et la valeur de deux angles droits, ne s'offre pas avec la même promptitude que le rapport entre les rayons d'un même cercle. Le rapport entre la figure de la terre et la figure d'un globe, ne nous frappe pas immédiatement, comme le

* Voir ci-après le *Discours sur le Raisonnement, à l'occasion de la Langue des Calculs de Condillac.*

rapport qui nous vient de la comparaison d'un tout avec sa partie.

Que fait-on, lorsque le rapport entre deux idées ne se montre pas d'abord? On a recours à une troisième idée dont le rapport avec chacune des deux premières est déjà connu; il n'en faut pas davantage : le rapport cherché est découvert.

Vous savez, je suppose, que le rapport entre la valeur des trois angles d'un triangle et la valeur de la demi-circonférence d'un cercle est un rapport d'identité, d'égalité; vous savez aussi que le rapport entre la valeur de deux angles droits et la valeur de cette même demi-circonférence est un rapport d'égalité : vous voyez à l'instant qu'il y a égalité entre la valeur des trois angles d'un triangle et la valeur de deux angles droits.

Vous avez appris, en regardant une éclipse de lune, que la terre projette sur cet astre une ombre de forme circulaire; vous êtes certain en même temps qu'il n'y a que les corps ronds qui puissent produire une ombre pareille : vous êtes certain que la terre est ronde.

Entre l'idée de la valeur des trois angles d'un triangle, et celle des deux angles droits, nous avons donc interposé l'idée de la demi-circonférence d'un cercle, comme entre l'idée de la figure de la terre et celle de la figure d'un globe nous avons interposé l'idée d'une ombre circulaire.

Ces idées interposées étant placées comme au milieu de deux autres, on leur donne le nom d'*idées moyennes*.

Apercevoir tout de suite et immédiatement le rap-

port de deux idées, c'est *juger;* n'apercevoir ce rapport que par le secours d'une ou de plusieurs idées moyennes, c'est *raisonner.*

Nous savons ce que c'est que le raisonnement; que nous manque-t-il pour bien raisonner? il ne nous manque qu'une chose; mais elle est essentielle. Il faut qu'on nous dise où sont les idées moyennes. Tant que nous ne les aurons pas à notre disposition, nous ne pourrons pas raisonner.

Je demande à Aristote où sont les idées moyennes dont j'ai besoin. Aristote se tait.

Je le demande à Bacon. Bacon me répond que chacun les trouve où il peut. « *Terminorum mediorum inventio, libero ingeniorum acumini et investigationi permittitur*[1]. »

Je le demande à Malebranche: voici sa réponse: « Lorsqu'on ne peut pas reconnaître les rapports que les choses ont entre elles, en les comparant immédiatement, il faut découvrir, par *quelque effort d'esprit*, une ou plusieurs idées moyennes qui puissent servir comme de commune mesure pour reconnaître par leur moyen les rapports qui sont entre elles[2]. »

Je le demande aux autres philosophes : la plupart n'ont pas même songé qu'on pût faire une pareille question.

Ainsi donc toute la philosophie reste comme en échec devant cette terrible difficulté ! et cependant jamais difficulté ne fut plus facile à résoudre.

1. *De augmentis.*
2. *Recherche de la vérité.*

On veut savoir *si Dieu récompensera la vertu;* et l'on attend de nous une réponse. Pour faire cette réponse, et pour la faire raisonnée, nous avons besoin d'une idée moyenne. Où la découvrirons-nous cette idée, qui doit servir de terme de comparaison, d'un côté à l'idée de *Dieu*, et de l'autre à l'idée de *rémunérateur?* Notre esprit se portera-t-il au hasard sur tout ce qu'il sait? Mais le hasard ne produira pas mieux l'ordre et la lumière dans notre pensée qu'il ne les a produits dans l'univers. Demandez-vous ce que c'est que Dieu, faites l'énumération des attributs qui sont inhérens à sa nature. Parmi eux vous distinguerez bientôt la *justice*. Voilà votre idée moyenne. Dites donc : Dieu est juste, et la justice exige que la vertu soit récompensée.

Vous le voyez, c'est dans le sujet de la question proposée qu'il faut chercher les idées moyennes, ces idées sans lesquelles il n'y a pas de raisonnement; c'est là et non ailleurs : et ceci porte à la dernière évidence que la solution de toute question se trouve dans la question elle-même.

C'est donc le sujet de la proposition qu'il s'agit de bien connaître; on doit le saisir par tous ses points de vue, l'étudier dans ses qualités absolues et dans ses qualités relatives, le décomposer en toutes ses parties et de toutes les manières; on doit l'*analyser* enfin; et puisque l'analyse seule nous donne les idées moyennes, les idées qui rapprochent pour nous le sujet et l'attribut d'une proposition, il s'ensuit que c'est à l'analyse que nous devons le pouvoir de raisonner, ou plutôt que

l'analyse et le raisonnement sont une seule et même chose.

Si l'on cherche les idées moyennes hors du sujet d'une question, on ne les trouvera jamais, parce qu'on ne saurait les trouver où elles ne sont pas ; ou si on les trouve, c'est qu'à son propre insu on les aura puisées dans leur véritable source. Mais on se plaît à croire qu'une idée est un effet du hasard, une rencontre heureuse ; l'orgueil ignorant va même quelquefois jusqu'à s'attribuer la puissance de créer. Il ne voit pas que raisonner et créer sont deux expressions contradictoires : le raisonnement, la déduction suppose quelque chose d'antérieur ; la création ne suppose rien.

On a donc cherché au loin ce qu'on avait tout près. « Ils ont bâti Chalcédoine ayant le rivage de Bysance sous les yeux. »

On me dira peut-être : En nous réduisant à faire sortir péniblement nos idées les unes des autres, que deviennent les inspirations sublimes qui ont produit l'*Iliade* et l'*Énéide ?*

Les inspirations ! Je crois beaucoup aux dispositions naturelles ; je crois surtout au travail, à la patience, aux longues veilles, aux longues méditations. Voilà les muses inspiratrices que reconnaît la philosophie.

CONCLUSION

DE LA PREMIÈRE PARTIE.

La première moitié de notre travail est terminée. Les leçons dont elle se compose ce n'est pas moi seul qui les ai faites; à l'exception de quatre ou cinq, nous les avons faites ensemble. Je croyais démontrer une vérité : vous ne vous rendiez pas aussitôt; vous attaquiez ma démonstration ; et vos raisons semblaient balancer les miennes ; j'essayais de soutenir ce que vous tâchiez de renverser ; je fortifiais mes argumens ; je les appuyais de nouvelles considérations ; vous n'étiez pas encore satisfaits ; vous demandiez des éclaircissemens ; vous proposiez des doutes ; vous me communiquiez vos idées ; et, lorsque enfin mes explications obtenaient votre suffrage, et que vous consentiez à les recevoir, c'était votre bien que je vous rendais.

DISCOURS

SUR

LE RAISONNEMENT,

A L'OCCASION DE LA LANGUE DES CALCULS.

DISCOURS

SUR

LE RAISONNEMENT,

A L'OCCASION DE LA LANGUE DES CALCULS *.

OBJET DE CE DISCOURS.

La *Langue des Calculs*, ouvrage posthume de Condillac, n'a pas obtenu, depuis sa publication en 1798, le succès qu'aurait pu laisser espérer le nom de son auteur. Les mathématiciens l'ont peu remarquée; et les philosophes semblent ne l'avoir point aperçue.

Cet ouvrage est-il au-dessous des lumières du XIXe siècle? Condillac, lorsqu'il exprimait ses dernières pensées, n'avait-il plus qu'un talent affaibli par l'âge? ou son génie était-il arrivé à ce degré de perfection qui échappe longtemps à presque tous les yeux? La doctrine qu'il professe n'est-elle qu'une déduction brillante de paradoxes? ou serait-elle la théorie la plus vraie, le modèle le plus parfait du raisonnement, l'accord le plus rare de l'exemple et du précepte?

Si j'avais su répondre à ces questions, je n'aurais pas songé à publier l'écrit qu'on va lire.

Ce n'est donc pas de l'instruction que je promets, ce sont des lumières que je demande.

* Voir la note page 324 ci-dessus.

J'aurais pu, balançant des raisons opposées, mettre sous les yeux du lecteur les motifs qui me tiennent incertain ; j'ai mieux aimé présenter, à ma manière, les principes sur lesquels s'appuie Condillac, et je me suis plu à les pousser jusqu'à leur dernier terme.

Il ne faudrait pas ici trop donner aux apparences, et croire ma conviction toujours égale à l'assurance de mon discours. Souvent ma plume affirme, quand mon esprit est en suspens ; et si quelquefois l'expression de Condillac me paraît forcée et aller au delà du vrai, alors je force encore cette expression, afin de rendre le paradoxe plus saillant, et l'erreur plus facile à renverser, si ce paradoxe renferme une erreur.

On prouvera peut-être que l'opinion que j'embrasse, ou que j'expose, n'est qu'un tissu de sophismes ; peut-être, au contraire, prouvera-t-on que la philosophie n'a rien enseigné de plus vrai. Quoi qu'il arrive, mon objet est rempli, pourvu qu'on prouve. J'ai également à gagner à la défaite et à la victoire.

Quelque jugement qu'on porte sur la doctrine de la *Langue des Calculs*, on admirera la méthode qui à présidé à l'arrangement des idées. En passant de l'une à l'autre, on s'étonne de ne rien apprendre ; on se souvient, ou l'on devine ; ou plutôt c'est une même idée sous des formes toujours nouvelles ; c'est la plus riche variété dans la plus rigoureuse unité ; unité sans laquelle il n'existe pas de vraie science pour l'homme, et dont la nature a fait la loi nécessaire des intelligences bornées qui veulent la connaître.

Malgré tant de suite, et, s'il est permis de le dire,

malgré tant d'unité, deux points de vue se font remarquer dans l'ouvrage de Condillac. Partout des réflexions suivent ou précèdent les calculs; sans cesse on y va de la pratique des méthodes à l'esprit d'invention qui les a créées; et de cet esprit qui ne marche qu'environné de la plus vive lumière on revient au mécanisme des règles.

C'est tout à la fois un *Traité de Calcul* et une *Logique*.

Je veux arrêter un moment l'attention sur chacun de ces points de vue, mais plus particulièrement sur le second.

PREMIÈRE PARTIE

OU

PARTIE MATHÉMATIQUE.

D'autres avaient eu l'idée heureuse, et trop longtemps négligée, de faire sortir les règles du raisonnement de l'arithmétique et de l'algèbre; Condillac a osé se proposer le problème inverse: il veut faire sortir de sa logique la science des mathématiques tout entière.

Deux observations, longtemps éprouvées, longuement méditées, lui inspirent cette confiance, lui donnent ce courage. Il a remarqué, dans tous les genres de connaissances, que la nature elle-même nous donne les premières leçons, et que toutes les autres sont dues à l'analogie. C'est assez pour lui. Il commence un traité dans lequel il nous enseignera l'algèbre, et il n'a aucune connaissance de l'algèbre; il commence sans se tracer de plan, et il est assuré que l'analogie lui fournira le meilleur de tous les plans, il est assuré que, dans les développements successifs des différentes parties de son ouvrage, il inventera, ou, pour parler avec son exquise justesse, il trouvera l'algèbre et toutes ses méthodes.

Son premier soin est de donner à son ouvrage un nom, un titre; et ce titre, que d'abord il faut détermi-

ner comme un but fixe, il le sait d'avance. Il avait déjà démontré qu'une science se réduit à une langue bien faite; c'est donc la *langue des calculs* qu'il va faire ou refaire. Tout ce qu'il en fera ou refera, il l'apprendra de la nature ou de l'analogie.

La langue des calculs admet cinq *dialectes :* celui des doigts, celui du langage ordinaire, celui des chiffres, et les deux qui sont compris dans les lettres de l'alphabet.

Aux *doigts* se rapportent les calculs qu'on pourrait effectuer avec des arbres, des hommes, etc.; au *langage ordinaire*, les noms des nombres dans les idiomes des divers peuples; aux *chiffres*, la méthode des Grecs, des Romains, des Arabes; aux lettres de l'alphabet, à l'*algèbre*, se rapportent enfin les méthodes qui apprennent à calculer ce qu'on appelle improprement l'*infini*, méthodes qui forment le cinquième dialecte.

Le dialecte des doigts, quand il est seul, est un calcul d'action; et dans ce calcul avec les doigts Condillac voit le premier calcul, comme dans le langage d'action il avait vu le premier langage; mais on conçoit aisément que ce premier de tous les calculs ne peut guère s'étendre, les collections d'unités se confondant bientôt si elles ne sont pas distinguées par des noms. Il associe donc les noms aux doigts : ceux-ci exécutent le calcul, et les mots le notent, le traduisent.

Après avoir observé combien cette traduction est vicieuse dans notre langue, combien il y a peu de justesse à dire *onze*, par exemple, quand les doigts disent *dix* et *un; vingt*, quand les doigts disent *deux dix*, etc.; il fait, avec les doigts, les six premières opérations.

En ouvrant successivement, l'un après l'autre, les doigts des deux mains, nous nous représentons une suite d'unités, depuis un jusqu'à dix ; c'est la *numération*. Si, après avoir compté jusqu'à dix, nous fermons successivement les doigts, les nombres décroîtront successivement d'une unité. Cette opération étant l'inverse de la numération, l'auteur l'appelle *dénumération*.

Afin de porter au delà de dix la numération par les doigts, il observe qu'il n'a qu'à prendre dix pour unité ; et alors, en rouvrant successivement les doigts, il forme une suite qui s'étend jusqu'à dix fois dix, ou *cent*. De la même manière, il formera des suites qui s'étendront jusqu'à dix fois cent, ou *mille*, etc.

L'habitude rend la numération plus facile et plus rapide. Pour compter jusqu'à *cinq*, par exemple, au lieu d'ouvrir successivement, l'un après l'autre, tous les doigts d'une main, on en ouvrira, je le suppose, deux tout d'un coup, puis deux encore, et puis un. Cette manière de numérer prend un nom particulier ; c'est l'*addition*, qui a son opération inverse comme la numération ; cette opération inverse est la *soustraction*.

On ne saurait faire beaucoup d'additions qu'on ne rencontre des nombres égaux à ajouter. Cette espèce d'addition est encore susceptible de s'abréger ; et alors elle prend le nom de *multiplication*, dont l'inverse est la *division*.

On voit sensiblement, d'après l'exposé de ces premiers progrès, que c'est la nature qui nous donne les premières leçons, et que le germe de la science du calcul est dans les doigts de nos mains. La multiplication, en

effet, n'est qu'une addition; l'addition n'est qu'une numération, et la numération est le premier calcul donné par la nature, le calcul des doigts.

Le dialecte des doigts est resserré dans des bornes extrêmement étroites, alors même que les nombres sont distingués par des noms. Comme il ne peut montrer que successivement toutes les parties d'une opération, il exige une mémoire au-dessus de tous nos efforts.

Les doigts ne pouvant donc pas suffire à exécuter des opérations compliquées, dont le besoin se fait sentir, Condillac les abandonne pour ne conserver que les noms des nombres. Ici se fait un changement considérable, et dans la manière d'opérer qui s'étend beaucoup plus loin, et dans les idées des nombres qui, ne se rapportant plus aux doigts ni à aucune variation de ce dialecte, ne représentent plus d'objet réel, et deviennent générales.

Il traite avec ces signes de la *formation des puissances* et de l'*extraction des racines*, des *fractions*, des *raisons*, des *proportions* et des *progressions*. Il fait voir que toutes ces opérations ne sont, au fond, que celles qu'il a exécutées avec les doigts, et que toutes peuvent être comprises sous l'expression générale d'*évaluation*.

Mais bientôt les noms, à leur tour, commencent à manifester leur impuissance. Ils expriment mal les connaissances acquises; ils ne font qu'avec peine, et longuement, les opérations nécessaires pour arriver à de nouvelles connaissances. Ce besoin de signes plus

simples donne naissance aux *chiffres* et à l'*algèbre*.

A peine entrevus dans la nature ou dans l'analogie, ces nouveaux dialectes deviennent les dépositaires des connaissances acquises avec le dialecte des doigts et avec le dialecte des noms. Pour apprendre une langue nouvelle, il faut d'abord ne lui faire dire que des choses que l'on sait. Condillac commence donc par traduire, dans les dialectes qu'il veut étudier, ce qu'il a appris avec les deux premiers dialectes. A l'instant, on sent avec évidence combien le raisonnement dépend du choix des signes, et l'on ne peut se défendre de la plus vive admiration, en voyant avec quelle facilité des opérations qui demandaient la plus grande contention d'esprit se font, pour ainsi dire, d'elles-mêmes. Aussi ces nouveaux dialectes sont-ils proprement la *langue des calculs*...

Voilà tout ce que nous avons du travail immense que Condillac avait réservé pour occuper et pour remplir la fin de sa vie. Mais ce petit nombre de pages suffit pour attester à jamais le génie de leur auteur et la puissance de sa méthode.

Il n'est pas une seule de ces pages où l'on ne trouve quelque instruction, et, surtout, où l'on n'apprenne à s'instruire soi-même. L'esprit d'analogie qui en a tracé le plan, qui a trouvé les dialectes et leurs diverses méthodes, se montre jusque dans les moindres élémens de ces dialectes. Il les corrige souvent, les refait quelquefois et lorsque, dans sa circonspection, il n'ose pas combattre des habitudes trop invétérées, il signale ces

habitudes comme causes d'erreur, ou comme obstacles à de nouveaux progrès.

Calcule-t-il avec des noms, il fait sentir les vices d'un dialecte où l'analogie des opérations disparaît sous des expressions qui elles-mêmes manquent d'analogie. Par ce défaut d'analogie entre les noms, on est porté à voir dans les diverses opérations autant de méthodes différentes, et à perdre de vue l'opération fondamentale dont elles ne sont que des perfectionnemens; on peut croire, par exemple, que la multiplication est tout à fait différente de l'addition, et que l'addition est autre chose que la numération. Aussi, voyez de quelle manière des mathématiciens, d'ailleurs très-habiles, ont défini la multiplication. C'est, disent-ils, *une opération par laquelle on trouve un troisième nombre, qui contient autant de fois le nombre à multiplier que le nombre multipliant contient de fois l'unité.* Cette manière d'envisager la multiplication a sans doute son utilité; on conviendra cependant qu'elle pourrait être mieux placée qu'à l'entrée d'un traité élémentaire de mathématiques.

Nous n'ignorons pas que cette définition est celle de Descartes et de Newton: mais qui pense que l'*Arithmétique universelle* de Newton et la *Géométrie* de Descartes sont des ouvrages élémentaires?

Si les noms des premières opérations du calcul avaient plus d'analogie entre eux et avec le calcul des doigts, on n'aurait pas besoin de chercher des définitions. On n'a pas besoin de demander ce que c'est que la *dénumération*, quand on sait en quoi consiste la

numération; et nous osons croire que, si la *division* avait reçu le nom de *démultiplication*, ce nom seul aurait prévenu beaucoup de mauvais raisonnemens. Il aurait fait plus; il nous aurait avertis que, faire une division, c'est défaire une multiplication; et il aurait ainsi diminué les difficultés d'une opération qui embarrasse beaucoup les commençans.

Les expressions *nombre*, *multiplier*, *diviser*, *quotient*, *puissance*, renfermaient une espèce de contradiction avec les idées ou les résultats des opérations qu'elles désignent. Condillac fait voir que l'analogie nous commande de prendre ces mots dans deux acceptions différentes, et il dissipe les obscurités dont une mauvaise métaphysique les avait enveloppés.

Il parle des *fractions* comme d'une chose connue de tout le monde. Il ne voit dans les *raisons*, les *proportions* et les *progressions*, qu'une manière nouvelle de considérer les opérations les plus simples.

Il bannit du dialecte des chiffres ce qu'on appelle quantités *concrètes*, *complexes* et *incomplexes*. Ces mots, à peine français, sont tout à fait étrangers à un dialecte qui ne connaît que des termes abstraits.

Il dénonce au bon goût les parties *aliquotes* et les parties *aliquantes*, rejette les *fractions exponentielles* pour ne conserver que les *exposans fractionnaires*, et préfère *raison carrée*, *cube*, etc., à *raison doublée*, *triplée*, etc., parce que cette dernière manière de s'exprimer a besoin d'être expliquée, et que, lorsqu'on a déjà une dénomination, il n'en faut pas une nouvelle pour rendre la même idée.

Les signes du dialecte algébrique étant indéterminés, les résultats des opérations algébriques doivent aussi l'être nécessairement ; et l'on est conduit par l'analogie à des expressions qu'on ne trouve pas dans les autres dialectes. Les mathématiciens avaient toujours confondu en une seule idée deux idées très-différentes, qui sont cachées sous ces expressions, savoir ; l'opération qu'on fait sur les quantités, et les quantités mêmes sur lesquelles on opère. Condillac s'étonne de trouver en algèbre des quantités qu'on ne retrouve dans aucune autre langue, et bientôt il démêle ce qui jusqu'alors avait été confus. Il sépare les *quantités* de l'*opération* qui les ajoute ou qui les soustrait ; et cette distinction est un trait de lumière qui éclaire tout à coup une théorie jusque-là inexplicable. Il rejette l'expression *quantité négative*, la remplace par celle de *quantité en moins*, de *quantité à soustraire* ou de *soustraction ;* et l'on voit tout de suite, non pas seulement que *moins a* retranché de *plus a* égale *plus deux a;* mais on voit encore avec évidence comment cela doit être, parce que *soustraire une soustraction* c'est *ajouter*, comme *nier une négation* c'est *affirmer*.

Cette explication, il est vrai, laisse quelque chose à désirer, elle laisse quelques points dans l'obscurité ; mais la constante méthode de Condillac est de ne répandre la lumière que graduellement, et ce n'est qu'en traitant des équations des degrés supérieurs qu'il devait compléter l'explication de la théorie des signes.

Une *quantité en moins* ne pouvant jamais être une puissance d'un degré pair, il s'ensuit que *moins* a^2

n'est pas un carré, que *moins* a^4 n'est pas une quatrième puissance. Par conséquent, *racine carrée de moins* a^2, *racine quatrième de moins* a^4 ne sont pas des racines, ni même des quantités. Cependant on avait donné à ces expressions le nom de *quantités imaginaires ;* Condillac les réduit à n'être que des *expressions imaginaires.* Il les appelle *expressions*, parce qu'elles ressemblent aux expressions qui signifient quelque chose, et *imaginaires*, parce que, dans le vrai, elles ne signifient rien.

S'agit-il d'exprimer les *fractions décimales*, il observe qu'un *dixième*, un *centième*, étant l'inverse de *dix*, de *cent*, leurs expressions doivent être égalemet inverses, et, puisque *dix* s'écrit 10, cent 100, un dixième doit s'écrire 01, un centième 001.

Mais pourquoi *dix* s'écrit-il par l'unité suivie d'un zéro, en cette manière 10 ? Pour vous répondre, il va lui-même interroger l'analogie, et il s'adresse aux doigts. Dans ce dialecte, pour exprimer *dix*, il faut fermer le petit doigt et tenir ouvert le doigt suivant. Pour exprimer le même nombre avec des caractères, il suffit de copier ceux que la main nous offre : 1 représentera un doigt ouvert ; 0, que nous appelons *zéro*, représentera un doigt fermé ; et ces deux caractères, employés comme on le voit ici, 10, signifieront *dix*.

Toujours ses explications, ses réponses les plus inattendues, sont frappantes de simplicité et de lumière.

demandez-vous de fixer vos idées sur quelqu'une de ces expressions algébriques, qui semblent nous échapper par leur indétermination de $\frac{a}{b}$, par exemple, c'est, vous dit-il, la traduction algébrique du mot *fraction*, c'est son synonyme.

Mais qu'est-ce que l'algèbre? *C'est une langue dont les signes sont indéterminés:* et cette définition, aussi belle que neuve, renferme celle de Newton, qui, en appelant l'algèbre une *arithmétique universelle*, a plutôt énoncé une conséquence de la vraie définition qu'il n'a donné la définition elle-même.

La nature lui montre l'idée de l'unité dans chaque chose individuelle; la première mesure de l'espace, dans nos pas, dans nos pieds, dans nos pouces; le modèle de la balance, dans nos bras, dont nos mains sont comme les deux bassins. L'analogie, fidèle aux leçons de la nature qui la devance toujours, et qui a déterminé les doigts à être les signes des *unités simples* jusqu'à *dix*, leur fait exprimer des *unités de différens ordres*, trouve la progression décuple, les diverses méthodes qui en découlent, et découvre l'origine des chiffres.

La distinction des différens ordres d'unités doit remonter aux temps les plus anciens. Les peuples guerriers, les peuples pasteurs, sentirent de bonne heure le besoin de faire le dénombrement de leurs troupeaux, ou des hommes de guerre. On dut par conséquent employer les doigts, ou quelqu'une des variations de leur dialecte, à compter par *dizaines*, par *centaines*, par

mille, etc., comme on s'en était servi naturellement pour compter des unités simples.

Or, de ces deux idées, dont l'une est donnée par la nature et l'autre par l'analogie, doit naître, plus tôt ou plus tard, l'idée de faire exprimer aux doigts différens des unités de différens ordres, d'exprimer, avec le petit doigt, des *unités simples*, avec le suivant des *unités de dizaines*, etc. C'est ainsi, du moins, qu'on a pu arriver à cette idée heureuse, et cela suffit, dit Condillac ; car il importe bien moins de connaître le plus long chemin qu'ont suivi les inventeurs, que le plus court qu'ils auraient pu suivre.

Mais cette découverte qui nous est suggérée par les leçons réunies de la nature et de l'analogie, on peut la voir encore immédiatement dans la nature, soit qu'on la cherche dans le dialecte des doigts ou des cailloux, à une époque antérieure à l'invention de l'écriture, soit qu'elle n'ait été faite qu'après l'introduction des caractères.

On conçoit, en effet, qu'après avoir distribué les unités en différens ordres il était naturel, pour se souvenir des grands nombres qu'on avait calculés, d'appeler les doigts au secours de la mémoire. Pour se souvenir, par exemple, du nombre *cinquante-trois mille quatre cent trente-deux*, on aura dit en cinq fois, *cinq dizaines de mille*, *trois mille*, *quatre centaines*, *trois dizaines*, *deux unités simples*. Jusque-là on ne voit, à la vérité, que la distinction des ordres ; mais je suppose, ce qui n'aura pu manquer d'arriver, qu'on ait eu besoin des nombres *onze*, ou *cent onze*,

ou *mille cent onze*, ou *onze mille cent onze :* pour exprimer *onze mille cent onze*, on aura dit, *une dizaine de mille*, *un mille*, *une centaine*, *une dizaine*, *une unité simple ;* et alors, au lieu de n'employer qu'un seul doigt qu'il aurait fallu ouvrir et fermer cinq fois de suite, ce qui aurait pu tout confondre, ou aura dit, *une dizaine de mille* en ouvrant le pouce ou le petit doigt, *un mille* en ouvrant le doigt suivant, et ainsi de suite. Or, les cinq doigts étant ouverts, et, le premier représentant une unité simple, le suivant une dizaine, et les autres successivement les ordres suivans, l'expression de la progression décuple était sous les yeux : il ne fallait que regarder. C'est donc sans projet, et uniquement par l'inspiration de la nature, que cette expression a été, ou du moins qu'elle a pu être trouvée.

Cette découverte sort encore du calcul avec les cailloux, et elle s'y montre plus sensiblement que dans le calcul avec les doigts. Car, ayant placé les unités simples dans un tas, les dizaines dans un autre, etc., il est naturel de disposer ces tas sur une même ligne pour en faire plus facilement le compte ; et, dès lors, on ne tarde pas à lier les centaines avec le troisième rang, les dizaines avec le second, et les unités simples avec le premier.

On la voit aussi se présenter d'elle-même après l'invention des caractères : car, ayant exprimé, par exemple, *quatre centaines*, *trois dizaines*, *cinq unités simples*, ou 4 *centaines*, 3 *dizaines*, 5 *unités simples*, on aura dû, pour abréger, écrire 4 c.,

3 d., 5 1, ou bien, pour saisir plus facilement la valeur, 4e 3^d 5^1 ; et l'on conçoit que l'habitude de rapporter les centaines au troisième rang, les dizaines au second, et les unités simples au premier, aura bientôt rendu inutile l'annotation de l'ordre.

Ce n'est point assez d'avoir fait disparaître les taches qui gâtaient la belle langue des calculs, et d'avoir montré l'origine de ses diverses méthodes. Il faut trouver l'origine de la langue elle-même.

Si les chiffres arabes, dont l'origine indienne se perd dans la nuit des temps, sont trop défigurés pour qu'on puisse reconnaître leur forme primitive, les chiffres romains sont une preuve évidente que c'est l'analogie qui les a dictés. *Un*, *deux*, *trois*, *quatre*, sont représentés par I, II, III, IIII, images visibles d'un, de deux, de trois, de quatre doigts levés. *Cinq* est représenté par le caractère V, copie du pouce et de l'index levés : et l'on ne voit pas seulement une copie du langage des doigts dans la forme de ces caractères ; ils nous apprennent encore qu'anciennement les Romains, ou les peuples dont ils avaient emprunté ces caractères, et qu'on croit être les premiers Grecs, les Pélasges, avaient adopté la progression quintuple, puisque, après avoir compté jusqu'à *cinq*, ils recommençaient en disant *cinq et un*, *cinq et deux*, VI, VII, jusqu'à *dix*, dont la forme X exprime deux cinq.

L'origine de l'algèbre pouvait être comparée aux sources du Nil. Condillac la trouve dans le calcul avec les cailloux, lorsque l'usage de quelques caractères, tels que ceux de l'alphabet, se fut introduit. Alors, on

se servit probablement de ces caractères pour distinguer les cailloux ; et, en conséquence, on en grava sur chacun. On dit donc le caillou *a*, le caillou *b*, le caillou *c*; bientôt, pour abréger, on dit simplement *a*, *b*, *c* : et, de la sorte, ayant substitué naturellement, et sans l'avoir projeté, des lettres aux cailloux, on eut le commencement d'un nouveau dialecte ; et l'algèbre prit naissance.

Ainsi, tout se découvre, tout s'explique, lorsqu'on est docile aux leçons de la nature et de l'analogie. On n'explique rien, ou, ce qui est pire, on explique tout mal, quand on s'y refuse ou qu'on les dédaigne. Ne commencez donc pas vos traités par le dialecte des chiffres : commencez comme les inventeurs, qui ont compté d'abord avec les doigts, et avec les noms ; et vous trouverez dans ces deux premiers dialectes, et les chiffres, et l'algèbre, et toutes leurs méthodes.

Ce n'est qu'après avoir rétrogradé vers les idées fondamentales, point de départ de la science, qu'on peut la parcourir tout entière. Ici, les pas en arrière, lorsqu'ils sont bien réglés, sont les vraies *quantités positives :* si vous les négligez, les pas en avant seront bientôt réduits à *zéro.*

« Si les inventeurs observaient comment ils font des découvertes, ils sauraient comment ils peuvent en faire encore. Alors ils verraient que, lorsque l'analogie les conduit, elle les conduit bien, et que, par conséquent, c'est à elle seule à les conduire ; mais lorsqu'ils n'ont pas assez étudié cette analogie, s'ils la suivent, c'est

souvent à leur insu ; et dès lors, il est naturel qu'ils ne la suivent pas toujours. Voilà pourquoi, après avoir avancé à pas de géant, on les voit s'arrêter tout à coup, laisser échapper des découvertes faciles, ou s'égarer dans des détours longs et fatigans[1]. »

1. *Langue des calculs*, p. 222.

SECONDE PARTIE,

OU

PARTIE LOGIQUE.

Qu'est-ce donc que le génie, si toutes nos découvertes sont dues à la nature et à l'analogie? et que devient l'imagination, cette faculté créatrice à laquelle les hommes croient devoir toutes leurs inventions? Entendez la réponse.

« Le génie est un esprit simple qui trouve ce que personne n'a su trouver avant lui. La nature, qui nous met tous dans le chemin des découvertes, semble veiller sur lui, pour qu'il ne s'en écarte jamais; il commence par le commencement, et il va devant lui: voilà tout son art[1]. »

L'imagination, quand elle n'obéit pas à une analyse dirigée elle-même par l'analogie, n'est qu'une source de vaines opinions, de préjugés, d'erreurs et de rêves extravagans. Telles sont les inventions des philosophes qui n'ont que de l'imagination.

Le mot *inventer* n'est pas à l'usage des hommes; et si nous savions nous rendre compte de ce que nous voulons dire, il n'aurait pas d'autre signification que le mot *trouver*.

Nous allons exposer la doctrine de Condillac; et nous

1. *Langue des calculs*, p, 254.

prévoyons que plus d'un lecteur la trouvera bien extraordinaire, ou même bien étrange. Autant il a dû nous étonner, en effet, par la timidité de sa marche lorsqu'il avançait de découverte en découverte, autant il mettait de réserve et de circonspection pour assurer ses premiers pas; autant il nous confondra par la hardiesse de ses maximes, par la généralité de ses préceptes, et par des assertions inouïes.

Puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'homme d'inventer, tous ses efforts n'aboutissent qu'à trouver quelques vérités.

On trouve ce qu'on ne sait pas dans ce qu'on sait; car l'inconnu est dans le connu; et il n'y est que parce qu'il est la même chose que le connu.

Aller du connu à l'inconnu, c'est donc aller du même au même, d'identité en identité.

Une science entière n'est qu'une longue trace de propositions identiques, appuyées successivement les unes sur les autres, et toutes ensemble sur une proposition fondamentale qui est l'expression d'une idée sensible *.

Les diverses transformations de l'idée fondamentale constituent les diverses parties de la science; et la transfusion de la même idée dans toute cette diversité de formes en établit la certitude.

Le génie le plus puissant est obligé de parcourir une

* L'auteur expose ici la doctrine de Condillac. On verra dans la seconde partie des *Leçons de Philosophie*, et notamment dans les leçons III, VI et XIII, que les élémens des sciences ne sont pas tous dans les idées sensibles, telles que les entend Condillac.

à une, et sans jamais franchir d'intervalle, toute la série de propositions identiques.

Et cependant, quand on sait la première proposition, on sait la seconde; quand on sait la seconde, on sait la troisième, etc.; en sorte qu'il semble qu'on parvienne à savoir une science entière, sans avoir rien appris.

Ce progrès d'une proposition identique à une proposition identique, ou le raisonnement, c'est la même chose.

Le raisonnement n'est qu'un calcul; donc les méthodes du calcul s'appliquent à toute espèce de raisonnement, et il n'y a qu'une méthode pour toutes les sciences.

Or, les opérations du calcul sont mécaniques; donc le raisonnement est mécanique dans toutes les sciences.

Dire que le raisonnement est mécanique, c'est dire qu'il porte sur les mots, sur les signes; donc une suite de raisonnemens, ou une science, n'est qu'une langue.

Mais une science se compose d'idées générales; donc les idées générales ne sont que des signes, des mots, des noms, des dénominations.

Telle est, en substance, la doctrine de la *langue des calculs*. On avait déjà vu quelques-unes de ces assertions dans les autres ouvrages du même auteur; mais jamais elles ne s'étaient présentées dans cet ensemble. Jamais, surtout, elles n'avaient été énoncées avec cette conviction qui ne suppose aucun doute, et presque avec ce ton d'autorité qui semble ne vouloir pas en permettre. Condillac aurait-il donc voulu frapper fort plutôt que

juste, afin de réveiller l'attention de son lecteur? ou bien, renvoyait-il aux parties que nous n'avons pas de son ouvrage, les développemens nécessaires pour nous faire goûter une doctrine si nouvelle?

On ne peut se le dissimuler: la teinte paradoxale qui se montre dès le titre, et dans le projet si singulier de traiter une science qu'il ignorait, semble se répandre sur toutes les pages de son livre. Il n'en est pas une qui n'excite la surprise, j'ai presque dit le scandale du lecteur.

Mais il faut le dire : on sent l'étonnement d'une première lecture s'affaiblir à une seconde; on le sent s'affaiblir à une troisième; peu à peu on commence à douter où l'on était révolté, et enfin on se dit qu'il faut encore lire et relire, avant de condamner.

Si en effet ces idées n'étaient que nouvelles, et si, quoique nouvelles, elles étaient plus près de la vérité que tout ce qu'on nous a appris sur l'artifice du raisonnement, alors, au lieu de les rejeter, il faudrait s'empresser de les méditer pour se les rendre familières; car ce ne sont point des idées sans conséquence, et propres uniquement à alimenter une vaine curiosité. La direction qu'elles impriment à l'esprit le place nécessairement dans la route de la vraie science, ou l'en écarte pour toujours. Aussi Condillac se garde bien de les présenter isolées; il les applique à l'instant qu'il les énonce; il joint toujours l'exemple au précepte; et l'on peut juger par le peu que nous en avons fait connaître, mais surtout par une étude réfléchie de son ouvrage, si c'est avec succès.

A moins d'être étranger à toute philosophie, il semble impossible de refuser un intérêt de curiosité à une production aussi originale. Sur quelles bases s'appuie-t-elle? quels moyens de persuasion met-elle en œuvre?

J'entre dans cet examen, n'ayant d'autre intérêt que celui de la vérité.

La Langue des Calculs est un ouvrage de pur raisonnement. Tout ce qu'on y dit se rapporte exclusivement au raisonnement; et si l'on y cherchait des méthodes pour l'art expérimental, pour l'analyse descriptive, ou pour tout ce qui n'est que simples sensations, on ne pourrait les trouver, parce qu'on chercherait dans cet ouvrage ce qui ne devait pas y entrer, et ce que l'auteur n'a pas voulu y mettre, puisqu'il n'a eu d'autre dessein que de nous présenter le modèle d'une langue de raisonnement.

Lorsque après l'orage nos yeux se tournent vers la nue qui descend en rosée, et que nous voyons le ciel entouré d'un arc lumineux, varié des couleurs de la nature, l'idée de l'arc-en-ciel, nous venant immédiatement par les sens, ne suppose de la part de l'esprit que l'acte d'attention qui a dirigé nos regards vers la nue : il n'y a point là de raisonnement.

Les fruits qui servent à notre nourriture ont des formes variées, des goûts divers : ce n'est pas le raisonnement qui nous a appris à distinguer ces formes, à mettre de la différence entre les saveurs et les saveurs; c'est l'expérience, ce sont nos sens, mais nos sens dans deux états et dans deux momens successifs; dans le moment où ils reçoivent passivement l'impression, et

dans le moment où ils réagissent sur cette impression : le premier état et le premier moment sont suivis d'une sensation ; le second état et le second moment sont suivis de l'idée sensible qui naît de cette sensation [1].

Les sens, ainsi considérés, sont donc un grand moyen, ils sont même le premier moyen d'instruction; mais si l'on compare ce que leur doit l'intelligence à ce qu'elle doit au raisonnement, on croira sentir l'infini entre les deux termes de la comparaison.

Le sens, dans toute son activité, et alors même qu'il est dirigé par une attention éclairée, ne montre que l'objet qui nous frappe actuellement. Dans un triangle soumis à mon regard, l'œil verra trois lignes formant trois angles ; il ne verra pas autre chose. Le raisonnement va me montrer la valeur des angles, la mesure de la surface, et une suite de rapports que la vie la plus longue et la plus appliquée ne saurait épuiser.

Le raisonnement est au sens ce qu'un levier, d'une longueur indéfinie, est au bras, ce qu'un puissant télescope est à l'œil nu.

Or, c'est du bras armé d'un levier, c'est de l'œil aidé d'un télescope, et non du bras ou de l'œil abandonnés à leurs seules forces naturelles, qu'il s'agit dans *la Langue des Calculs*. Si l'on perd de vue cette observation, on n'y trouvera qu'erreurs ou énigmes impénétrables.

Les leviers et les télescopes de l'esprit, qui le dirait? ce sont les méthodes; et les méthodes, ce sont les *langues*. Sans signes, on ne pourrait pas saisir au delà

1. *Leçons de Philosophie*, Part. II, leç. III et VIII.

de cinq ou six unités : l'expérience l'atteste. C'est donc aux signes que l'homme doit la *science des nombres*. Sans leur secours, il ne l'aurait jamais connue, comme sans machines il n'aurait pu élever les pyramides d'Égypte, comme sans télescopes il n'aurait jamais soupçonné l'existence de l'anneau de Saturne.

Cette science, à laquelle les signes ont donné naissance, prendra des accroissemens à mesure que de nouveaux signes viendront se joindre aux premiers ; et ces accroissemens seront d'autant plus rapides que les nouveaux signes seront mieux choisis, c'est-à-dire, qu'ils seront plus simples et plus analogues.

S'ils manquent de simplicité, il faudra des efforts de mémoire pour retenir de longues phrases ; et, s'ils manquent d'analogie, il faudra des efforts d'attention pour empêcher des idées mal déterminées de nous échapper.

Le dialecte des noms, n'ayant pas été dans toutes ses expressions formé par l'analogie, nous présente les vices les plus choquans, à côté de la plus parfaite régularité. Aussi peut-on observer que les enfans se trouvent arrêtés par la difficulté de compter depuis *dix* jusqu'à *vingt*, parce que, dans cet intervalle, la plupart des signes sont sans analogie, tandis qu'à l'instant et sans maître ils savent compter depuis *vingt* jusqu'à *trente*. Il leur faudra des années entières pour apprendre à compter jusqu'à *cent* ; et l'analogie le leur aurait appris d'avance, si elle avait dicté tous les noms des nombres.

Il n'est pas difficile, il est même très-aisé de cor-

riger ces imperfections ; et si nous aimions véritablement les enfans, ou si nous étions moins esclaves de la routine, il y a long-temps que nous aurions remédié à ce manque d'analogie : mais un vice plus essentiel dont on ne délivrera jamais le dialecte des noms, parce que ce vice tient à sa nature, c'est le manque de simplicité. L'analogie, qu'on introduirait dans tous les noms des nombres, en faciliterait, il est vrai, les combinaisons jusqu'à un certain point ; mais à peine aurait-on fait quelques pas, que l'esprit, accablé par un poids au-dessus de ses forces, se verrait obligé de suspendre sa marche.

Ce que nous demanderions vainement aux noms, on le trouvera dans les chiffres et dans l'algèbre : ces dialectes possèdent, au plus haut degré, les deux qualités nécessaires pour soulager la mémoire, et pour faciliter les opérations de l'esprit. A la plus grande simplicité des signes se joint toujours l'analogie qui en détermine le sens, et qui en dirige l'emploi. Depuis ces heureuses inventions, les progrès de la science ne connaissent plus de bornes.

Mais si la science des mathématiques, la plus simple, la plus facile des sciences, a besoin de l'appui des signes ; si elle repose tout entière sur un bon système de signes, croit-on que des sciences moins simples, moins aisées, pourront se passer de leur secours ? Croit-on que l'esprit humain, livré à ses seules forces naturelles, pourra soulever le fardeau des idées les plus composées, quand il est accablé par la seule idée

de nombre ou d'étendue s'il ne s'aide de forces artificielles ?

Toute science est une suite de raisonnemens, et l'homme ne raisonne qu'avec le secours d'un langage.

Raisonner, c'est déduire un jugement d'un jugement. Le raisonnement suppose donc un jugement composé, un jugement multiple : or, comment un jugement peut-il être multiple? C'est parce qu'il porte, ou sur des idées générales, ou sur des idées complexes, ou sur des idées qui sont, tout à la fois, complexes et générales. Si donc les idées générales ne sont que de simples dénominations, et si nous n'avons des idées complexes qu'au moyen des signes, il s'ensuit évidemment que nous ne pouvons raisonner qu'avec le secours des signes.

Raisonner, c'est traduire une proposition qui renfermait implicitement une vérité, en une autre proposition qui la laisse entrevoir, et celle-ci en une autre qui la montre à découvert : or, une traduction ne peut se faire sans signes.

Raisonner, c'est, à des formes très-générales, très-concises, et qui éblouissent la raison en la frappant avec la rapidité de l'éclair, substituer des formes plus circonscrites, un discours dont le tissu moins serré permette aux idées de s'insinuer doucement dans l'esprit [1].

Ou bien, c'est, par une simple transformation du langage le plus familier, le plus populaire, présenter à

1. *Leçons de Philosophie*, Part. I, Discours sur la langue du raisonnement ; Discours sur l'identité.

la raison étonnée ce qu'il y a de plus grand et de plus élevé dans la pensée.

Par cette suite de traductions et de substitutions, l'esprit s'élève insensiblement, des ténèbres les plus profondes, d'abord à un léger crépuscule, où les objets commencent à se montrer, bientôt à un demi-jour, où ils vont s'éclairant de plus en plus, et enfin à la région de la lumière, où l'évidence paraît dans tout son éclat.

Le rapport du raisonnement et du langage n'avait pas échappé aux philosophes qui, les premiers, portèrent leurs réflexions sur l'art de raisonner, puisqu'ils crurent caractériser cet art, en lui donnant le nom de *logique*, c'est-à-dire de *discours*. Le raisonnement, en effet, est le discours par excellence, comme les *mathématiques* sont la science par excellence, et comme, parmi les élémens de la parole, le *verbe* est le mot par excellence.

On peut comparer les expressions d'une langue de raisonnement aux différentes espèces de monnaies. Comme il n'en est point qu'on ne puisse échanger contre d'autres de même valeur, quoique de différentes dénominations, ainsi chaque expression peut s'échanger, s'il est permis de le dire, contre d'autres expressions, sans que la valeur des idées en soit altérée; et comme, à partir des plus fortes espèces, on arrive, d'échange en échange, de décomposition en décomposition, à des valeurs primitives qu'on ne peut plus échanger, qu'on ne peut plus décomposer; de même, les mots les plus abstraits, en passant de traduction en tra-

duction, d'échange en échange, sont à la fin représentés par des mots sous lesquels on ne trouve plus que des sensations pures, de purs sentimens, des mots au delà desquels il n'y a plus de transformations possibles, mais au delà desquels on n'a besoin d'aucune transformation, puisqu'on est arrivé à la source de toute lumière.

Si le raisonnement en morale et en politique se montre rebelle à ces transformations heureuses ; si ces sciences nous présentent tant d'obscurités, tant d'opinions différentes sur les mêmes questions ; s'il est difficile de comprendre les écrivains qui en ont traité ; et s'il est rare que ces écrivains se comprennent eux-mêmes, n'en cherchons pas la raison ailleurs que dans les vices de leur langue.

Avec plus de simplicité, avec le secours de l'analogie, on pourrait, dans toutes les sciences, raisonner comme on raisonne en mathématiques ; et, en mathématiques, si on effaçait de leur langue les traits qui en font toute la perfection, le raisonnement deviendrait aussi pénible et aussi incertain que dans les sciences les plus obscures.

Supposons qu'on ait cent noms différens pour exprimer les cent premiers nombres ; supposons en même temps que presque tous ces noms prennent un sens différent dans la bouche de ceux qui s'en servent ; que, par exemple, lorsque je dis *quinze*, mon voisin entende *seize*, un autre *vingt*, un autre *quarante* ; n'est-il pas évident qu'on passera toute la vie, qu'on passerait tous les siècles à disputer sans jamais s'en-

tendre? Or, nous le demandons, et plus d'un lecteur nous a sans doute prévenus, que fait-on en métaphysique, et quelle langue parle cette science? On peut en juger par les noms, tous sans analogie, de ce qu'on appelle les *facultés* de l'entendement : *sensation*, *mémoire*, *idée*, *imagination*, *génie*, *esprit*, *jugement*, etc. Voilà donc une science, dont les mots sont sans analogie; et, parce que l'analogie, qui n'y est pas, n'a pas pu les déterminer, chacun les détermine à sa manière, et arbitrairement, quand, par hasard, on prend la peine de les déterminer.

Ce n'est pas la nature des idées qui fait qu'en général on raisonne moins bien dans les sciences métaphysiques et morales que dans les sciences mathématiques; c'est l'imperfection des langues qu'elles parlent.

Trois qualités font la perfection des langues de raisonnement: la simplicité, l'analogie et la détermination rigoureuse des signes; détermination, il est vrai, qui souvent est un effet de l'analogie, mais que souvent aussi l'on peut obtenir sans elle. Si les signes sont analogues, le raisonnement sera facile; s'ils sont simples, on le saisira promptement; s'ils sont bien déterminés, il sera sûr.

De toutes les langues de raisonnement, la langue des calculs est la seule qui jusqu'ici réunisse ces trois qualités à un degré éminent; mais, pour être moins propres au raisonnement, les langues des autres sciences ne démontreront pas avec moins de rigueur que celle des mathématiques, s'il est possible de leur donner la qualité qui seule fait les démonstrations.

Remarquez bien qu'un raisonnement n'est pas mauvais par cela seul qu'il manque de simplicité. Il peut être embarrassé, difficile à saisir, obscur même, sans être moins juste.

Remarquez surtout que l'analogie ne donne l'exactitude qu'autant qu'elle sert à fixer la valeur des signes. Son effet immédiat est la facilité, plutôt que la rigueur du raisonnement : car il faut se dire qu'il y a des analogies fausses, vagues, disparates, comme il y en a de vraies, de justes, de bien fondées; et, que les unes déterminent mal, comme les autres déterminent bien.

Tenons-nous en garde contre un penchant qui nous entraîne toujours au delà du vrai. Lorsque nous trouvons un mot heureux, une idée à laquelle viennent se rallier des pensées auparavant éparses et qui semblaient ne tenir à rien, l'esprit s'empresse aussitôt de les généraliser, de les étendre, sans examiner s'il peut en obtenir tout ce qu'il leur demande. Voilà comme nous sommes tous ; et c'est une des plus grandes causes de nos égaremens.

Méfions-nous de l'analogie même ; car, si nous l'employons sans discernement, les secours que nous en attendions se tourneront en obstacles. Il ne suffit pas d'un bon instrument, il faut savoir s'en servir. Combien n'a-t-on pas abusé de l'instrument de l'analyse qui tient de si près à l'analogie? Parce qu'on a vu quelquefois sortir la plus vive lumière de la décomposition des idées, on s'est imaginé qu'il n'y avait qu'à décomposer pour faire les progrès les plus

rapides dans les sciences; et nous avons été accablés de *traités analytiques*, de *méthodes analytiques*, dont les auteurs ne paraissent pas se douter qu'il peut y avoir des analyses mauvaises et très-mauvaises, de même qu'il y en a de bonnes et d'excellentes.

C'est une erreur bien risible, de croire avoir saisi l'esprit de l'analyse, quand on a conçu la nécessité des décompositions. Il faut sans doute décomposer les objets pour en faire l'étude : il n'en est pas qui ne puisse être considéré sous plusieurs faces ; et, les bornes de l'esprit ne nous permettant pas d'embrasser à la fois une multitude de rapports, nous sommes bien forcés de les observer successivement, c'est-à-dire, de les décomposer [1].

Si l'analyse consistait uniquement dans la décomposition, ce serait une chose puérile de célébrer cette méthode comme une découverte de la philosophie. Qui ne décompose pas? qui peut s'empêcher de décomposer ? N'y a-t-il pas autant de décompositions dans Campistron que dans Racine, dans Crouzas que dans Locke, dans Sanchès que dans les *Provinciales* de Pascal? Qui jamais décomposa autant, et avec tant de subtilité, que les commentateurs d'Aristote ?

On peut décomposer, et manquer de méthode. Pareillement, on peut s'adresser à l'analogie, et n'en obtenir que des réponses incertaines, confuses et trompeuses. C'est le mauvais choix des analogies qui fait

1. *Leçons de philosophie*, part. I, leç. I. Part. II, leç. X.

tous les vices des langues vulgaires : c'est ce mauvais choix qui enfante les systèmes absurdes que chaque siècle voit se reproduire, et qui sont la honte de l'esprit humain.

Disons donc que la première des conditions, que la condition la plus indispensable pour la perfection d'une langue de raisonnement, c'est la détermination des signes ; et, quoique rien ne contribue à en fixer la valeur aussi puissamment qu'une bonne analogie, ne croyons pas avoir caractérisé cette perfection d'une manière assez sûre en la réduisant à l'analogie et à la simplicité. L'analogie et la simplicité donnent au raisonnement de l'aisance et de la grâce, s'il est permis de le dire ; la détermination des signes lui donne la force.

Si donc il est possible de déterminer les signes sans le secours de l'analogie, le raisonnement, pour être moins facile et moins élégant, n'en sera ni moins exact ni moins rigoureux. Or, on le peut, on l'a fait en arithmétique, où les noms des opérations et ceux des premiers nombres sont entre eux sans analogie : nous mêmes, nous venons sans le secours de l'analogie de déterminer, jusqu'à un certain point du moins, ce que c'est qu'une *langue bien faite*, expression souvent si mal comprise, et nous avons aperçu immédiatement ce qui donne tant de supériorité à la langue des calculs sur les autres langues de raisonnement ; mais nous avons vu en outre que les démonstrations peuvent avoir la même rigueur dans toutes les sciences, quoique

aucune ne parle une langue aussi bien faite que l'algèbre.

Et par quel motif le raisonnement ne serait-il pas aussi rigoureux dans les autres sciences que dans la science du calcul, puisque tout raisonnement est un calcul, et ne peut être qu'un calcul ?

Dans tout raisonnement, on conclut du général au particulier ; ou bien, d'un certain nombre de cas particuliers, on s'élève à une proposition qui les renferme tous ; ou enfin, on va de connaissance en connaissance, sans généraliser et sans particulariser. Dans tout raisonnement, on soustrait, on ajoute ou l'on substitue ; or, l'addition, la soustraction et la substitution comprennent toutes les opérations du calcul. Calculer et raisonner sont donc une même chose [1].

Rendons cette vérité plus évidente encore, s'il se peut. Le raisonnement consiste dans la *substitution* d'une expression à une expression différente, en conservant la même idée. Or, dans le calcul, les *sommes*, les *différences*, les *produits*, les *quotiens*, ne sont que des expressions abrégées qu'on substitue à d'autres expressions moins commodes, mais qui renferment le même nombre ou la même idée. Donc, raisonner n'est que *substituer*, et calculer n'est encore que *substituer*. *Raisonner* et *calculer*, sont donc une seule et même chose.

Hobbes avait dit que le raisonnement est un calcul ;

1. *Leçons de Philosophie*, Part. I, leç. VI.

et, quoiqu'il paraisse avoir eu le sentiment de cette vérité, il n'a fait que l'énoncer, ou du moins, il ne l'a prouvée que par des exemples; et, par conséquent, il ne l'a pas prouvée.

Ce que Hobbes avait dit sans le prouver, Condillac l'a dit et l'a prouvé. Cependant, faute d'avoir ramené les deux expressions, *raisonnement* et *calcul*, à une identité absolue et immédiate, ses preuves laissent toujours quelque chose à désirer. Il fallait, après avoir observé que toutes les opérations du calcul se réduisent à des *substitutions*, dire, non pas seulement que le raisonnement consiste dans des *compositions* et des *décompositions*, mais qu'il consiste dans des *substitutions*. Alors, l'identité du mot aurait forcé d'apercevoir l'identité d'idée.

Puisque le raisonnement ne diffère pas du calcul, observons la marche qu'on suit dans la science du calcul, et nous apprendrons à raisonner.

Dans le calcul, on va de l'addition à la multiplication ; de la multiplication à la formation des puissances, etc. Or, comment va-t-on de l'*addition* à la *multiplication ?* C'est en allant de l'addition à un cas particulier de l'addition : à celui où les sommes partielles sont égales entre elles. On voit donc la multiplication dans l'addition ; elle y est, puisqu'on l'y voit; et on ne l'y voit que parce qu'elle y est. Comment n'y serait-elle pas puisqu'elle n'est qu'une addition? L'inconnu est donc ici la même chose que le connu.

Le passage de la *multiplication* à la *formation des*

puissances est soumis à la même loi. En effet, lorsque les facteurs d'une multiplication sont égaux entre eux, on donne alors à cette multiplication le nom de *seconde*, de *troisième* puissance, etc., suivant le nombre de facteurs égaux. Voilà donc encore la formation des puissances qui est une même chose que la multiplication. Aller de la multiplication à la formation des puissances, c'est donc aller du même au même, et l'inconnu est encore la même chose que le connu.

C'est ainsi que, peu à peu, et une à une, on trouvera toutes les méthodes, une méthode inconnue n'étant jamais qu'un point de vue d'une méthode que l'on connaît.

Mais, dira-t-on, si l'*inconnu* est une même chose que le *connu*, comment *va*-t-on de l'un à l'autre? N'y a-t-il pas contradiction dans les termes, et n'est-ce pas *ne pas aller*, qu'*aller du même au même?*

Je réponds qu'il n'y a nulle contradiction à dire qu'on *voit* l'inconnu dans le connu. Or, *aller* ne veut dire ici que *voir*. Cependant, nous conserverons cette expression qui peint d'une manière très-heureuse l'action de l'esprit, et nous dirons avec tout le monde qu'on *va* de connaissance en connaissance, parce que, en s'arrêtant sur un point de vue d'un objet, l'esprit ne se trouve plus dans la même position où il était l'instant d'auparavant. Dès qu'il se fixe sur un seul point de vue du connu, il cesse d'embrasser le connu dans son entier; et lorsque nous disons que l'inconnu est la même chose que le connu, nous ne disons pas

qu'il soit la même chose que tout le connu. Il est la même chose qu'un point de vue du connu ; il en est un point de vue[1].

On a blâmé cette expression, *point de vue* ; on lui a reproché de laisser du vague et de l'incertitude ; mais il est impossible de trouver une expression plus juste, et qui dise mieux ce qu'on voulait dire, et ce qu'on devait dire. Car, lorsque vous vous représentez les additions dans lesquelles les sommes partielles sont égales entre elles, lorsque vous pensez aux multiplications dont les facteurs sont égaux, votre pensée n'embrasse pas toutes les espèces d'additions, ni toutes les espèces de multiplications. Votre vue se resserre sur une espèce particulière d'opérations. Ces opérations deviennent donc des *points de vue*, qui se présentent à vos regards ou à votre pensée.

Il en est de même en métaphysique, dans toutes les parties qui ont été bien traitées. Vous verrez toujours qu'on n'y va du connu à l'inconnu que parce qu'ils sont la même chose ; et qu'une idée, une opération à découvrir, sont toujours des points de vue d'une idée qu'on a, d'une opération que l'on connaît. Vous verrez, par exemple, que le *raisonnement* est un point de vue de la comparaison, la *comparaison* un point de vue de l'attention, et l'*attention* enfin un point de vue de l'activité de l'ame, le premier des modes d'action relatifs à la connaissance.

1. *Leçons de Philosophie*, Part. I, Discours sur l'identité dans le raisonnement.

Vous pourrez vous apercevoir également que la *liberté* est un point de vue de la préférence, la *préférence* un point de vue du désir, et le *désir* un point de vue de l'activité de l'âme, le premier des modes d'action relatifs au bien-être [1].

En sorte que, de même qu'une opération donnée de l'arithmétique n'est jamais qu'un cas particulier de l'opération qui la précède immédiatement, ou quelquefois une réunion de cas précédens, une opération de l'entendement ou de la volonté n'est jamais qu'un cas particulier de l'opération dont elle dérive, ou quelquefois une réunion de points de vue antérieurs. Toute addition n'est pas multiplication, c'est l'addition lorsque les sommes partielles sont égales ; toute multiplication n'est pas formation d'un carré, c'est la multiplication dans le cas particulier de deux facteurs égaux : toute attention n'est pas comparaison, c'est l'attention lorsqu'elle s'occupe de deux objets à la fois ; toute comparaison n'est pas raisonnement, c'est la comparaison lorsqu'elle mesure deux rapports ; tout désir n'est pas préférence, c'est le désir lorsqu'en présence de plusieurs objets il se décide sans examen ; toute préférence n'est pas liberté, c'est la préférence lorsqu'elle fixe son choix après délibération.

On va donc du connu à l'inconnu, en métaphysique et en morale, précisément de la même manière qu'on y va en mathématiques ; mais, en mathématiques, on va par de longues et de belles routes, qu'on parcourt

1. *Leçons de Philosophie*, Part. I, leç. IV et VII.

tout entières sans rencontrer d'obstacles ; au lieu qu'en métaphysique, on marche à travers des sentiers coupés par des précipices, et qui ne présentent que, de loin à loin, quelques espaces où l'on peut voyager d'une manière sûre et agréable. Parlons sans figure, et disons-le franchement ; c'est que les mathématiques sont une science faite, et que la métaphysique est une science à faire *.

Il n'existe pas de langue universellement adoptée par les métaphysiciens ; la langue de chaque auteur est différente de celle de tous les autres, et presque toujours très-imparfaite. Comment voulez-vous qu'il y ait là une science à laquelle tous les esprits donnent leur assentiment ?

Une science, pour être *une* véritablement, doit présenter un système. Toutes les idées qu'elle développe doivent avoir leur raison les unes dans les autres ; et toutes ensemble, dans une première qui leur serve de fondement, et dont elles ne soient que des transformations, ou des points de vue. L'arithmétique est *une*, parce que toutes ses opérations et toutes ses règles dérivent de la *numération*. Si les diverses parties d'une science ne sont pas systématisées, si elles ne remontent pas à un principe commun et unique, ou l'on n'a pas de science, ou l'on n'a qu'une science imparfaite, ou l'on a autant de sciences que de principes différens

* La postérité corrigera ces lignes ; et déjà quelques-uns de ces esprits qui la commencent pour le génie les ont corrigées. Elle remarquera que l'auteur, lorsqu'il les a tracées, n'avait pas encore écrit les *Leçons de philosophie*.

Or, lorsqu'une science mérite ce nom, lorsque ses parties sont toutes bien ordonnées, rien n'est plus facile que de la prendre à son commencement, de suivre ses développemens successifs, et de savoir, à tout moment, les progrès qu'on a faits.

Alors, si la science existe déjà, celui qui l'étudie peut se dire, à la lettre: j'en sais le quart, la moitié, je la sais toute; ou du moins, je sais tout ce qu'en ont enseigné les hommes de génie qui l'ont portée le plus loin. L'arithmétique étant une science bien faite, celui qui l'étudie peut dire : j'en sais jusqu'aux *fractions*, jusqu'aux *logarithmes*, etc.

Voici donc une marque bien évidente à laquelle on pourra juger si une science existe, ou n'existe pas; si elle est un système bien ordonné, ou un assemblage d'idées incohérentes. Demandez à celui qui s'en occupe, s'il est bien avancé et *jusqu'où il en sait*. On voit que la réponse est aisée en arithmétique; mais nous doutons qu'en métaphysique, en morale et en politique, on ait quelque chose de précis à répondre. On pourra dire, à la vérité, qu'on est familier avec Locke, avec Malebranche; qu'on a fait une étude de Grotius, de Montesquieu; mais on n'assignera jamais le rang du chaînon auquel on s'est arrêté. D'ailleurs, chaque auteur s'étant fait une suite d'idées qui n'a presque rien de commun avec la suite des idées d'un autre, la réponse sera toujours insignifiante.

Les sciences morales et politiques sont donc bien loin de leur perfection; et, malgré la liaison qu'on y sent

quelquefois, elles attendent la main habile qui saura disposer leurs diverses parties de manière à former un ensemble, et à montrer toutes les idées dans une idée fondamentale.

Si la chose est difficile, elle n'est pas impossible. Quelques essais heureux, quelques portions régularisées suivant les lois d'une bonne méthode, nous permettent de ne pas désespérer du succès. Peut-être, un jour, tous les bons esprits s'accordant sur une même langue dont ils sentiront la nécessité, on verra, par la réunion de leurs travaux, l'ordre enfin succéder au chaos, et la lumière aux ténèbres. Alors, le nom de *sciences exactes* ne conviendra plus, exclusivement, aux mathématiques.

Et qu'on ne dise pas, afin de nous enlever cet espoir, que les mathématiques reposent sur une idée extrêmement simple, l'idée de *grandeur* ou de *quantité*, tandis que les sciences morales s'embarrassent de mille élémens divers, de mille notions disparates; et que, c'est une illusion de croire à la possibilité de les ramener au même ordre systématique, au même degré d'exactitude, que l'arithmétique ou l'algèbre.

Dans une science, quel qu'en soit l'objet, l'embarras, s'il y en a, vient toujours de celui qui la traite, et jamais de la diversité ou de la multiplicité des élémens.

Une science ne s'appuie que sur une seule idée, idée toujours à la portée des esprits les plus ordinaires, puisqu'elle sort immédiatement, ou presque immédiatement, de quelqu'un de nos sentimens.

Une science bien traitée est un passage continuel du connu à l'inconnu, et, par conséquent, d'une idée qu'on a, à un point de vue de la même idée.

Une science est une suite de raisonnemens identiques; et, dans un raisonnement, il n'y a pas plusieurs idées. Disons la chose d'une manière plus absolue :

Une science parfaite est une suite de raisonnemens identiques, dont chacun se compose de propositions identiques, qui, elles-mêmes, sont le rapprochement de deux termes identiques, c'est-à-dire de deux termes sous lesquels il n'y a qu'une seule et même idée.

Mais, à ce langage qu'on trouvera peut-être fort extraordinaire, quoiqu'il ne soit que simple, j'entends les objections se presser de toutes parts.

Vous confondez tout, me dit-on, en voulant tout ramener à une seule idée : d'ailleurs, l'inconnu n'étant, selon vous, qu'un point de vue du connu, vous êtes forcé de n'admettre entre l'un et l'autre qu'une *identité partielle;* et vous tombez dans un langage contradictoire : ou, si vous avez l'adresse de vous sauver de la contradiction, vous ne vous sauverez pas de la *frivolité*. Quoi de plus frivole, en effet, qu'une suite de propositions identiques, c'est-à-dire de propositions qui toutes disent la même chose?

L'*identité*, source de confusion ! Vous oubliez donc que, pour l'obtenir, cette identité, on est obligé de la séparer avec le plus grand soin de tout ce qui n'est pas elle, et d'observer jusqu'aux moindres nuances qui pourraient l'altérer. Aussi, voyez avec quelle finesse

Condillac a saisi le trait fugitif des mots, *excès*, *différence*, *reste:* voyez comme il a su démêler le caractère presque imperceptible des quantités, *irrationnelles*, *incommensurables*, *sourdes*, *radicales*.

L'identité partielle, ajoutez-vous, est une contradiction dans les termes, car il n'y a pas du plus ou du moins dans l'identité; mais j'ai bien peur qu'il n'y ait ici quelque mal-entendu, et qu'on ne prenne une moitié, un quart, une *partie d'identité*, pour une *identité de partie*. Le premier sens est visiblement absurde: le second parfaitement juste.

Nous dirons donc, sans craindre qu'on puisse nous accuser d'employer un langage contradictoire, que, dans toute proposition vraie, il y a toujours identité totale, ou partielle, entre les deux membres; *totale*, dans les équations où, *une même quantité est exprimée en deux manières*, ainsi que Descartes l'enseigne dans sa *Géométrie; totale* encore, dans toute proposition qui définit; mais *partielle* seulement, si le second membre de la proposition, qui alors prend le nom d'*attribut*, se borne à énoncer une qualité, un point de vue du premier membre, qui alors prend le nom de *sujet*.

Nous dirons, avec la certitude de dévoiler tout l'artifice du raisonnement, qu'il consiste dans *cette manière de procéder, c'est-à-dire, de penser ou de s'exprimer, par laquelle on va, de proposition identique en proposition identique* *.

* *Leçons de philosophie*, Part. I, Discours sur la langue du raison-

Vous reprochez la frivolité aux propositions identiques : c'est que vous ne voulez pas, ou ne savez pas faire une distinction essentielle. *Six* est *six* est une proposition frivole, elle n'apprend rien ; *six* est *la racine carrée de trente-six* n'est point une proposition frivole : elle m'apprend une chose dont je puis avoir besoin. Ce n'est pas dans l'identité des idées, c'est dans l'identité des expressions que consiste la frivolité.

La chaleur dilate tous les corps, et le froid les resserre. Voilà une vérité d'observation ; et, comme nous ne connaissons pas de froid absolu, Lavoisier conclut de cette observation, *qu'il n'y a pas de contact dans la nature*. Ce raisonnement est-il frivole à votre avis ? Les deux propositions dont il se compose, sont pourtant identiques.

Dire, que le froid de tout corps peut augmenter, c'est dire, que tout corps peut diminuer de volume ; c'est dire, que toutes les parties des corps peuvent se rapprocher les unes des autres ; c'est dire, que la distance qui sépare ces parties peut devenir moindre ; c'est dire, qu'il y a une distance entre toutes ces parties ; c'est dire, qu'il n'y a pas de contact.

La conclusion, *il n'y a pas de contact dans la nature*, est donc identique avec ce principe, *tout corps peut diminuer de volume*, ou avec celui-ci, *il n'existe pas de degré de froid absolu*.

Quand pour découvrir le rapport de l'idée *a* à l'idée

nement, leç. I, XI, XII, XIII ; Discours sur l'identité dans le raisonnement Part. II, leç. VIII, X, XI.

c, je les compare l'une et l'autre à l'idée *b*, en cette sorte : *a* est *b*, *b* est *c*, donc *a* est *c*; il est clair qu'il n'y a pas là deux idées différentes, comme on pouvait être induit à le croire parce qu'on avait deux expressions différentes *a* et *c*; il n'y a qu'une seule et même idée qui se présente, d'un côté sous l'expression *c*, et qui, de l'autre, est contenue dans l'expression *a*.

Or, s'il en est ainsi, nous sommes forcés de conclure que, dans le syllogisme, ce ne sont pas deux idées différentes que l'on compare à une idée moyenne : ce sont deux termes différens que l'on compare à un terme moyen.

Qu'est-ce donc que *démontrer?* C'est faire voir que les deux termes d'une proposition, quoique très-différens, ne renferment pas deux idées différentes : c'est faire voir qu'on n'a qu'une seule et même idée, sous deux formes diverses.

La difficulté de passer du connu à l'inconnu n'étant donc que celle de passer d'une vérité dont l'expression nous est familière à cette même vérité revêtue d'une forme inconnue; et, ce passage n'étant lui-même que la perception d'identité d'idées, là où nous pouvions supposer qu'il y avait diversité d'idées, parce qu'il y avait diversité d'expressions; il s'ensuit, que la difficulté de faire des progrès dans une science n'est que la difficulté de réduire nos idées. Celui-là possède le mieux une science qui sait la voir dans un moindre nombre d'idées; celui-là la connaît parfaitement qui la

voit toute entière dans une idée. Pour les mathématiciens ordinaires, l'*analyse algébrique* des quantités finies et le *calcul infinitésimal* sont deux méthodes différentes. Pour l'auteur des *fonctions analytiques*, ce n'est qu'une seule et même méthode. Cette réduction de méthodes, d'idées, en une seule méthode, en une seule idée, est ce qui constitue proprement un système, une science, c'est-à-dire, ce qui fait l'unité de la science.

Or, si toutes les parties d'une science se réduisent à une seule idée fondamentale, il s'ensuit que dans une science il n'y a pas réellement progrès d'idées, puisque c'est la même idée qui se reproduit toujours. Ce qu'on appelle progrès d'idées, n'est donc que progrès d'expressions.

Il serait même contradictoire que, dans une suite de raisonnemens, il y eût progrès d'idées. Un progrès d'idées serait le passage d'une idée à une idée différente. Or, deux idées différentes n'ayant pas de racine commune dans un même principe, c'est-à-dire, n'étant pas, l'une et l'autre, la même idée que le principe, elles manqueraient de liaison : on ne pourrait donc pas les voir l'une dans l'autre; le passage de l'une à l'autre serait impossible, et ces deux idées n'appartiendraient pas à la même science.

Dans l'art de Christophe Colomb, on ne verra jamais celui de Raphaël, ni la science du peintre dans celle de Pergolèze; mais, de la chute d'une pomme on peut aller aux perturbations des planètes, comme d'un simple

volant que des enfans se renvoient dans une barque agitée, on peut s'élever à la cause de l'aberration des fixes.

Supposons une science composée de cent propositions : c'est supposer qu'une même idée peut se présenter sous cent formes différentes. Or, tant que nous n'aurons pas fait une étude particulière de cette science, nous pourrons croire qu'elle renferme autant d'idées diverses que d'énoncés différens. Mais, à mesure que l'esprit en acquerra l'intelligence, on verra toutes ces fausses images, toutes ces vaines apparences d'idées, auparavant éparses et comme flottantes dans le vague, se diriger insensiblement vers un point unique, se rapprocher, se réunir, et finir par se perdre dans une idée sortie immédiatement de quelqu'un des modes de notre sensibilité, idée qui, à l'instant, va se réfléchir en quelque sorte, sur toutes les parties de la science, pour les éclairer de sa seule lumière. Posséder une science, n'est donc autre chose que connaître le nombre de formes diverses sous lesquelles une même idée peut se présenter.

Il est vrai que dans la supposition que nous venons de faire, on a quatre-vingt-dix-neuf points de vue successifs ; mais nous avons démontré que chacun de ces points de vue est identique avec celui qui le précède, et que tous, par conséquent, sont identiques avec l'idée fondamentale.

Je vais plus loin, et je ne crains pas de le dire : l'idée qu'on voit à découvert dans la proposition fon-

damentale, se montre déjà un peu voilée, dès la seconde proposition. A la troisième, à la quatrième, le voile va toujours s'épaississant ; et bientôt les opérations, les raisonnemens, ne se font plus qu'avec les signes, et même ne portent que sur les signes ; de telle manière que, les expressions cessent d'être expressions d'idées, pour n'être plus qu'expressions d'expressions, signes de signes. J'excepte la seule géométrie, où les idées passent de proposition en proposition, avec les figures qui servent à démontrer ; pourvu, toutefois, que ces figures ne soient pas trop compliquées, et que l'algèbre ne vienne pas à leur appui.

Afin de nous bien expliquer, prenons la plus facile des sciences, celle des noms des nombres : 9 est le nom des signes réunis 8 et 1, il est donc signe de signe ; 8 est le nom de 7 et 1, 8 est encore signe de signe ; 7 est le nom de 6 et 1, 7 n'est encore que signe de signe ; 6 est le nom de 5 et 1, 6 n'est que signe de signe ; 5 est le nom de 4 et 1, ici nous sommes arrivés, si je ne me trompe, aux idées. Nous avons, en effet, la faculté de saisir distinctement quatre ou cinq unités tout à la fois. *Cinq* sera donc signe d'idées, en même temps qu'ils est signe de signe. *Quatre*, *trois*, *deux* et *un* sont, à plus forte raison, signes d'idées.

Dans cet exemple, on voit l'idée accompagner les expressions jusqu'à la cinquième ou sixième : passé ce terme, elle s'évanouit pour ne laisser que son enseigne, s'il est permis de le dire. Mais il est peu de sciences qui retiennent aussi longtemps l'idée fondamentale. D'ordinaire elles la laissent s'échapper dès le

second ou troisième pas, et elles poursuivent leur développement par la seule puissance des signes *.

Quoi! s'écrie un lecteur dont la patience est à bout : il n'y a qu'une idée unique dans une science tout entière! et cette idée unique ne se répète même pas dans toute la série des propositions! Sur quoi donc portent ces propositions? Ne les réduisez-vous pas à n'être que de vains sons qui frappent l'air?

Je réponds qu'en pensant à ces propositions, ou en les prononçant, nous avons le sentiment de leur liaison avec les propositions qui les précèdent, et le souvenir ou la certitude que, par ce moyen, elles se lient à la proposition fondamentale, quoique l'idée de cette proposition fondamentale ait cessé d'être présente à l'esprit. J'en appelle à l'expérience des mathématiciens, et de tous ceux qui se sont fait une langue exacte dans laquelle ils ont développé une longue suite de raisonnemens **.

Si vous croyez que chacune des propositions dont l'ensemble forme un corps de doctrine, renferme pour vous des idées, comment se fait-il que vous ne soyez pas satisfait de l'explication immédiate qu'on vous donne de ces propositions, quand elles tiennent aux derniers anneaux de la chaîne? Pourquoi demandez-vous l'explication de l'explication, et encore l'explication de celle-ci, etc., jusqu'à ce que vous soyez arrivé aux propositions qui sont à l'entrée de la science ?

* *Leçons de philosophie*, Part. II, leç. XII.

** *Leçons de philosophie*, Part. I, leç. XIII.

N'est-ce pas une preuve manifeste, que les idées ne sont que là, pour une intelligence aussi bornée que la nôtre?

Des êtres d'une intelligence supérieure pourraient embrasser d'une seule vue un plus grand nombre d'idées. Les noms des nombres les plus considérables, ceux des opérations les plus compliquées, et les conséquences les plus éloignées de leurs principes, seraient pour eux, tout à la fois, signes de signes, et signes d'idées ; mais leurs opérations ne seraient pas plus sûres que les nôtres ; et nos raisonnemens, pour n'être faits qu'avec les signes et sur les signes, ne sont pas moins exacts que s'ils étaient faits immédiatement sur les idées.

Quand nous raisonnons sur les progressions géométriques, nous n'opérons certainement que sur les signes ; mais, parce que la science et la langue de l'arithmétique sont bien faites, nous avons la certitude qu'une progression géométrique, ou qu'une proportion continue, pour ne prendre que la plus simple des progressions, est un point de vue de la proportion : c'est le cas particulier où les deux moyens sont égaux. La *proportion* est l'égalité de deux raisons : les *raisons* sont des fractions, dont le résultat n'est qu'indiqué : les *fractions* sont des divisions, dont les diviseurs sont supposés plus grands que les dividendes : enfin, la *division* est un point de vue de la soustraction, comme la *soustraction* est un point de la *dénumération;* et ici, l'idée qu'on avait déjà commencé à entrevoir, se montre tout à fait à découvert.

En opérant immédiatement sur les signes, et en n'opérant que sur eux, le résultat du raisonnement est donc aussi sûr qu'en opérant sur les idées, pourvu, on ne saurait trop le redire, que la langue soit bien faite; pourvu que les signes fondés sur l'analogie, autant qu'il est possible, se succèdent dans le même ordre que les points de vue successifs de l'idée fondamentale. Car, s'il règne du désordre dans la suite des signes; ou bien il deviendra très-difficile d'en suivre la trace pour revenir aux idées, et dès-lors le raisonnement courra risque de manquer d'appui; ou bien les valeurs successives ne pouvant pas se déterminer, les unes par les autres, on cessera de prendre confiance aux signes; et l'on sera continuellement obligé de se reporter aux idées; c'est-à-dire, qu'on n'aura plus de langue.

La nécessité de porter le double fardeau de l'idée et du signe, dans la plupart de nos raisonnemens, ne prouve donc qu'une chose; c'est qu'il est peu de sciences qui méritent ce nom; c'est que les langues qu'elles parlent ne sont pas proprement des langues de raisonnement. Faites de bonnes langues; elles vous soulageront de la moitié du fardeau : faites les simples, précises, analogues; elles vous soulageront encore : disons mieux, elles vous porteront.

Pourquoi les définitions sont-elles si difficiles, pourquoi sont-elles si arbitraires, dans les sciences morales? et pourquoi sont-elles, généralement, si faciles, et toujours les mêmes, en mathématiques? C'est qu'en mathématiques, la ligne sur laquelle on marche ayant été bien tracée, les pas se succèdent régulièrement; c'est

qu'on y a une *première vérité*, une *seconde*, une *troisième*, etc.; c'est que les propositions y sont assujetties à cet ordre qui les montre les unes dans les autres. Par conséquent, il ne peut pas y avoir plusieurs manières de définir, d'expliquer. On montre la cinquième vérité dans la quatrième, la quatrième dans la troisième, etc. En morale et en métaphysique, on a rarement l'avantage d'aller par une suite de vérités qui se développent avec cette régularité : la chaîne qui devrait unir les vérités, se rompt à chaque instant; alors, ne pouvant pas trouver les explications où elles sont, on les cherche où l'on peut, et chacun explique et définit à sa manière.

En définissant les proportions, s'avisa-t-on jamais de nous dire; tantôt, qu'elles sont des *raisons;* tantôt qu'*elles produisent les raisons;* tantôt, qu'elles sont le *résultat des raisons?* Voilà pourtant les trois manières dont trois hommes célèbres ont défini les lois. L'un prétend qu'elles sont des *rapports;* l'autre, qu'elles sont le *résultat des rapports;* et le troisième qu'*elles produisent les rapports* *.

C'est l'ordre qui fait tout; définitions, explications, démonstrations : c'est l'ordre qui rend possible le passage du connu à l'inconnu, et qui nous montre ce que nous ignorons dans ce que nous savons; ce qui fait dire à Condillac, que lorsqu'on sait la numération, on sait l'addition; que, lorsqu'on sait l'addition, on sait la multiplication, etc.

* *Leçons de philosophie*, Part. I, leç. XI.

D'où il ne faudrait pas conclure, en faussant cette vérité, que lorsqu'on sait la numération, on sait la multiplication, ou qu'on sait la formation des puissances, quand on sait l'addition; parce qu'en franchissant une opération intermédiaire, on violerait la loi de continuité, et par conséquent l'ordre qui n'est que cette loi.

Quand on sait bien l'addition, on sait ajouter toutes sortes de sommes partielles; on sait donc ajouter les sommes partielles, qui sont égales entre elles; or, ajouter tout d'un coup, par le secours de la mémoire, des sommes partielles égales, c'est multiplier. Quand on sait parfaitement l'addition, on sait le commencement de la multiplication; mais on n'en sait que le commencement. Il ne suffit donc pas de savoir l'addition pour savoir la formation des puissances; il nous est même impossible d'aller immédiatement d'une de ces méthodes à l'autre. La formation des puissances se trouve dans une connaissance parfaite de la multiplication; et une telle connaissance de la multiplication ne se trouve pas dans la connaissance de l'addition, pour une aussi faible vue que la nôtre.

Il faut le dire, quelque humiliant que ce puisse être pour l'amour-propre; il faut le dire, même pour l'humilier, parce que sa folle présomption, ennemie du doute, de tout examen, est la cause principale de nos faux jugemens, de notre fausse science: l'esprit humain, quand il raisonne, ne peut jamais franchir d'intervalle: pour arriver d'une vérité à une vérité, il est obligé de parcourir successivement, et un à un, tous

les degrés qui les séparent. Si, dans son impatience, il précipite sa marche, il tombera nécessairement de chute en chute, ou il rencontrera des obstacles insurmontables, devant lesquels viendront se briser ses impuissans efforts.

Le génie de *Pascal* aura sans doute le grand avantage de parcourir plus rapidement que nous une longue série de propositions ; mais il n'ira jamais immédiatement de la première à la dixième, parce qu'il ne verra jamais celle-ci dans la première : il n'y verra pas même la troisième. La troisième est un point de vue de la seconde. Chercher la troisième dans la première, c'est la chercher où elle n'est pas, où elle n'est pas pour nous, pour notre faible vue.

Tout inconnu n'est pas dans tout connu. Une vérité inconnue est dans la vérité connue dont elle est un point de vue immédiat ; c'est là qu'il faut la chercher, sans quoi on ne la trouvera jamais, parce qu'on ne peut la trouver que là où elle est.

« Quoi ! faut-il, pour acquérir des connaissances, se traîner pesamment de propositions identiques en propositions identiques ? Oui, il le faut ; et les inventeurs se sont traînés comme nous. Si nous ne nous en doutons pas, c'est que lorsqu'ils nous montrent leurs découvertes, ils sont debout ; et ils nous laissent croire qu'ils l'ont toujours été. Au reste, pour être arrivés en se traînant, ils n'en sont pas moins des esprits supérieurs. Cela prouve seulement qu'ils sont hommes, et que l'esprit humain est bien borné. Concluons que, quelles que soient nos connaissances, nous n'avons pas de quoi

être vains, pas même de quoi être modestes. Aussi le vrai philosophe n'est-il ni l'un ni l'autre [1]. »

Condillac était trop vrai philosophe pour être vain ; mais si ce n'est pas à son insu qu'il a peint son esprit en définissant le génie ; et s'il n'a pas un peu exagéré lorsqu'il dit dans un autre endroit [2] : « Je sens que, lorsque je raisonne, les mots sont pour moi ce que sont les chiffres ou les lettres pour un mathématicien qui calcule ; et que je suis assujetti à suivre mécaniquement des règles pour parler et pour raisonner, comme il l'est lui-même à faire l'équation $x=b-a$ quand il a fait l'équation $x+a=b$ », on peut dire aussi qu'il était trop vrai philosophe pour être modeste.

Raisonner mécaniquement, ce n'est pas raisonner machinalement et comme un automate. Raisonner mécaniquement, c'est s'être créé une langue, si claire, si précise, si sûre, si parfaite, en un mot, que, sans éprouver le moindre embarras, l'analogie seule appelle, rapproche les signes, et, dans leur simple rapprochement, nous montre l'évidence. Raisonner mécaniquement, c'est avoir contracté une telle habitude du vrai, que l'erreur soit devenue comme impossible. Raisonner toujours mécaniquement, serait un degré de perfection que l'homme peut bien imaginer, mais qu'avec nos langues imparfaites il ne pourra jamais atteindre.

Le raisonnement approche du pur mécanisme en

1. *Langue des calculs*, p. 165-64.
2. *Idem*, p. 226.

arithmétique, et surtout en algèbre ou l'on n'opère que sur les signes, et où l'on procède par des méthodes données, qu'il est rarement arbitraire de suivre ou de ne pas suivre. Quoiqu'en opérant sur les chiffres on opère en même temps sur les noms des nombres, il ne faut pas croire qu'on opère sur les idées; car les noms des nombres, si l'on en excepte les cinq ou six premiers, ne sont, ainsi que nous l'avons observé, que de simples signes.

Si le raisonnement est moins sûr dans les autres sciences, c'est que rarement il y est mécanique, et que, souvent même il ne l'est pas du tout. Il est bien vrai que les idées générales de la métaphysique ne sont pas, à proprement parler, des idées; qu'elles ne sont que des dénominations, que des signes : mais la plupart de ces signes ayant été mal faits, et leur acception n'étant pas arrêtée d'une manière invariable, il doit nécessairement régner de l'arbitraire dans leur emploi. « On dirait que nous voulons avoir la liberté de juger, à notre choix, qu'une chose est ou n'est pas, et nous n'abusons jamais plus de notre libre arbitre, que lors-lorsque nous croyons raisonner; nous n'en abuserions jamais, si nous raisonnions toujours bien [1]. »

On a de la peine à ne voir que des mots, que de simples dénominations, dans les idées abstraites et générales. Il suffirait cependant de se rappeler que ces idées ne sont que des classes, des genres, des espèces;

1. *Langue des calculs*, p. 228.

et que les classes, les genres, et les espèces n'ont pas d'existence réelle. Alors, malgré toutes les répugnances de l'imagination, qui s'obstine à leur rendre une réalité dont nous les avons dépouillées, on verrait que c'est par extension que l'on a conservé le nom d'idée à des mots qui ont cessé d'être signes d'idée, comme on a conservé le nom de nombre à l'unité, quoique l'unité ne soit pas un nombre.

Il ne faut pas confondre les idées abstraites avec les idées générales : ce serait confondre des idées avec de simples dénominations. Toute idée générale est abstraite, mais toute idée abstraite n'est pas générale. Ce n'est pas précisément parce qu'une idée est abstraite qu'elle cesse d'être idée ; c'est parce qu'elle est, tout à la fois, abstraite et générale. A l'instant où vous la généralisez, elle n'a plus d'objet réel, individuel ; or, si elle est sans objet individuel, elle est sans objet ; et une idée sans objet n'est pas une idée [1].

Tant que le nom désignait un objet individuel, quoique abstrait, il était nom propre, et signe d'idée. En le rendant commun à plusieurs objets semblables, il est encore signe d'idée, toutes les fois que vous l'appliquez. Si vous le regardez comme applicable, mais

1. Si l'on nous objectait que, d'après nous-mêmes, l'idée de rapport, l'idée individuelle de rapport, est une idée sans objet [1], nous répondrions que nous avons enseigné, non pas que l'idée individuelle de rapport fût *absolument sans objet*, mais qu'elle n'avait pas d'objet qui lui fût *propre*. Ce sont deux choses bien différentes. Car, l'idée individuelle de rapport, qui n'a pas d'objet qui lui soit *propre*, a un double objet dans les deux termes du rapport.

[1] *Leçons de philosophie*, Part. II, leç. VII.

sans l'appliquer, il est évidemment sans objet actuellement présent à l'esprit, sans objet immédiat, sans objet individuel, et par conséquent sans idée.

Il semble que cette manière d'envisager les idées générales, devrait terminer les disputes auxquelles elles ont donné lieu. Les philosophes accorderont volontiers aux imaginations vives qui ne peuvent s'empêcher de tout réaliser, de tout appliquer, que, pour elles, *idées générales*, *idées images*, sont une même chose ; mais ils voudront qu'on leur accorde, que l'idée perd sa généralité au moment qu'on l'applique, et que, si on ne l'applique pas, elle se trouve sans objet réel, et n'est, par conséquent, qu'une simple dénomination [1].

CONCLUSION.

Telle est, si j'en ai bien saisi l'esprit, cette *Langue des Calculs* que l'Europe doit à la France, et que la France doit à Condillac.

Des vues si nouvelles, des principes si naturels, des conséquences si inattendues, ne peuvent manquer d'appeler l'attention des bons esprits, en même temps que l'œil sévère de la critique.

Il ne s'agit pas de quelque intérêt ordinaire ; il s'agit des intérêts de la raison. J'ai pensé qu'il serait possible de hâter le moment d'un examen utile, d'une discussion importante, en présentant sous de nouvelles formes les idées de l'auteur ; et j'ai essayé de traduire ses expres-

1. *Leçons de philosophie*, Part. II, leç. XI et XII.

sions en d'autres expressions, tantôt plus familières, tantôt plus développées.

Je ne me flatte pas d'avoir toujours été heureux dans ces sortes de traductions. La langue que j'ai substituée au texte original, n'en a, je le sens, ni la précision, ni l'élégance. Mais peut-être était-il nécessaire de nous rapprocher de la manière ordinaire de parler, afin d'être plus facilement compris, et de préparer à une langue plus parfaite.

L'étude de la langue du raisonnement est l'étude la plus convenable à la dignité d'un être qui tient son plus noble caractère de la faculté de raisonner. C'est, en effet, par cette faculté que l'homme se sépare de tout ce qui a vie et sentiment sur la terre; qu'il s'élève continuellement au dessus de lui-même, et que son intelligence peut recevoir des accroissemens sans fin.

Qui pourrait en assigner les bornes? Ce que les inventions de l'optique ou de la mécanique ajoutent à la puissance de l'œil ou de la main, le raisonnement l'ajoute à la force de l'esprit.

C'est un microscope qui nous rend l'objet que sa petitesse dérobait à nos sens : c'est un télescope qui le rapproche, quand il est trop éloigné : c'est un prisme qui le décompose, quand nous voulons le connaître jusque dans ses élémens : c'est le foyer puissant d'une loupe qui resserre et condense les rayons sur un seul point : c'est enfin le levier d'Archimède qui remue le système planétaire tout entier, quand c'est la main de Copernic ou celle de Newton qui le dirige.

NOTE

PLACÉE A LA SUITE DE LA LANGUE DES CALCULS DE CONDILLAC *.

Jusqu'où l'auteur, s'il avait joui encore de quelques années de vie, aurait-il poussé ses recherches?

Après avoir fait, d'après les inventeurs, et souvent d'après lui-même, tous les dialectes et tous les élémens de la langue des calculs; après avoir montré dans de simples analogies, avec les dialectes déjà connus, ce cinquième dialecte qu'on parle depuis Newton et Leibnitz, et dont on serait presque tenté de croire que l'origine s'est dérobée à ses propres inventeurs; après avoir refait, dans l'espace de quelques années, et par la seule puissance de sa méthode, les principales découvertes dont le génie mathématique n'avait pu se rendre maître que par les efforts combinés et successifs des plus grands hommes de tous les pays et de tous les siècles, il aurait cru (nous osons l'assurer) ne s'être placé encore qu'à l'entrée de la carrière qu'il voyait s'ouvrir devant lui.

Ce premier travail sur la partie de nos connaissances, où l'évidence frappe tous les esprits de la plus éclatante lumière, n'était qu'un prélude à des travaux

* Voir la note p. 524.

plus importans et plus difficiles : c'était un modèle qu'il plaçait sous ses yeux et qu'il devait imiter en appliquant sa méthode à des objets jusqu'ici presqu'entièrement méconnus, quoique d'une nécessité plus immédiate pour le bonheur des hommes.

Ce qu'il avait principalement en vue, ce qui avait été le but constant des recherches d'une vie employée tout entière à perfectionner la raison, c'était de débrouiller le chaos où les abus et les vices du langage ont plongé les sciences morales et métaphysiques. Les jargons inintelligibles qu'elles parlent trop souvent auraient été convertis en autant de belles langues que tout le monde aurait apprises facilement, parce que tout le monde les aurait entendues ; et dans ces langues on eût vu les idées qui paraissent les plus inaccessibles à l'esprit humain, sortir d'elles-mêmes et sans efforts des notions les plus communes.

Qu'on ne croie pas que c'est une conjecture que nous hasardons ; ce que Condillac avait communiqué de son projet à quelques amis, ce qu'il a fait dans sa logique, le degré étonnant de simplicité auquel, sur la fin de ses jours, il avait porté son esprit, enfin ce qu'il annonce dans l'introduction de l'ouvrage qu'on vient de lire, *les mathématiques, dont je traiterai, sont dans cet ouvrage un objet subordonné à un objet bien plus grand;* tout nous donne la conviction la plus entière qu'il ne se serait pas borné à perfectionner une langue qui, tout admirable qu'elle est, ne sera jamais parlée que par un petit nombre d'hommes.

Ce n'est donc pas seulement la science des mathéma-

ticiens qui a fait une grande perte, ce sont toutes les sciences qui ont fait une perte irréparable; et tous les savans, quel que soit l'objet de leurs études, ont à gémir que ce beau monument de la gloire de notre nation et de l'esprit humain n'ait pas pu être achevé par celui qui en posa les fondemens.

Si quelques-uns des derniers chapitres laissent quelque chose à désirer, il faut qu'on sache que ce n'est ici qu'un premier jet. L'auteur, en les retouchant, les eût aisément amenés à ce degré de simplicité qu'il aimait tant et qu'il atteignit toujours.

Nous ne parlerons pas des soins qu'a pu exiger la révision d'un ouvrage de calcul, dont il n'existe qu'une première copie, nécessairement chargée de ratures, et dont quelques légères inexactitudes demandaient à être rectifiées.

Nous nous sentirions plutôt pressés du besoin de faire repasser devant notre esprit et devant celui des lecteurs cette foule de vues nouvelles, de préceptes importans, de réflexions tour à tour piquantes, naïves, pleines de finesse, mais toujours simples, toujours instructives, qui sortaient avec une inconcevable facilité de la plume de l'auteur.

Nous voudrions faire remarquer cette unité rigoureuse de système dont toutes les parties, tous les chapitres, toutes les phrases, toutes les lignes et toutes les idées vont se confondre et se perdre en quelque sorte dans une seule idée sensible, celle d'une main dont les doigts s'ouvrent et se ferment successivement l'un après l'autre.

Nous aimerions surtout à nous reposer sur le sentiment délicieux que nous a fait éprouver cette perfection désespérante de style, qui a si bien su prendre tous ses charmes et toute son élégance dans leurs véritables sources, la précision et l'analogie.

Mais il ne nous appartient pas de prévenir le jugement du public, seul juge suprême de tout ce qui est fait pour lui.

C'est particulièrement au petit nombre d'hommes supérieurs, qui peuvent se trouver en France et dans toute l'Europe, qu'il appartient de prononcer sur le mérite d'un ouvrage où l'on dévoile et où l'on met, pour ainsi dire, à nu, ce qu'il y a de plus caché dans les procédés du génie. C'est à eux de nous dire si Condillac a deviné leur secret, s'il a tracé fidèlement la route qui mène aux découvertes, et si lui-même a su y marcher d'un pas ferme et sûr.

Pour nous, nous allons reprendre la lecture de la Langue des calculs, que nous avons déjà lue bien des fois, certains d'y trouver toujours un nouveau plaisir, d'y puiser une instruction nouvelle.

FRAGMENS

DE

L'ART DE PENSER,

ET DE

LA LANGUE DES CALCULS,

DE CONDILLAC.

* Le dixième chapitre de l'*Art de Penser*, et le seizième de la *Langue des Calculs*, de Condillac, ont un rapport tellement intime avec tout ce qui précède sur la méthode, qu'on a cru devoir les donner ici l'un et l'autre. On a réservé pour la fin du dernier volume de cette édition le *Discours de la Méthode*, de Descartes; le chapitre où Malebranche traite *Des règles qu'il faut observer dans la recherche de la vérité*; et ce que Pascal a écrit sur l'*Art de démontrer les vérités déjà trouvées*, et sur l'*Art de persuader*.

Il a paru que l'étude comparée de ces divers morceaux et de la belle théorie de l'auteur des *Leçons*, ne serait ni sans intérêt, ni sans utilité.

DE L'ART DE PENSER.

CHAPITRE X.

Des propositions identiques et des propositions instructives, ou des définitions de mot et des définitions de chose *.

Les idées abstraites et les principes généraux font un système de toutes nos connaissances : c'est le résultat, l'expression abrégée de nos découvertes ; c'est un sommaire qui marque entre nos idées une liaison plus ou moins sensible, à proportion que nous avons étudié avec plus ou moins de méthode.

Si nous descendons dans le détail, nous trouvons chaque connaissance exprimée par une proposition, et chaque proposition exprimée par des mots dont la signification doit être déterminée. Après avoir parlé des idées abstraites et des principes généraux, il est donc naturel de traiter des propositions et des définitions.

Une proposition identique est celle où la même idée est affirmée d'elle-même, et par conséquent, toute vérité est une proposition identique. En effet, cette proposition, *l'or est jaune*, *pesant*, *fusible*, *etc.*, n'est vraie, que parce que je me suis formé de l'or une idée complexe qui renferme toutes ces qualités. Si, par conséquent, nous substituons l'idée complexe au nom de

* *Leçons de Philosophie*, Part. I, leç. XIII.

la chose, nous aurons cette proposition : *ce qui est jaune, pesant, fusible, est jaune, pesant, fusible.*

En un mot, une proposition n'est que le développement d'une idée complexe en tout ou en partie. Elle ne fait donc qu'énoncer ce qu'on suppose déjà renfermé dans cette idée : elle se borne donc à affirmer que le même est le même.

Cela est surtout sensible dans cette proposition et ses semblables : *deux et deux font quatre.* On le remarquerait encore dans toutes les propositions de géométrie, si on les observait dans l'ordre où elles naissent les unes des autres. La même idée est également affirmée d'elle-même dans *les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, et dans *la demi-circonférence du cercle est égale à la demi-circonférence du cercle.*

Les sciences humaines ne sont-elles donc qu'un recueil de propositions frivoles? On l'a reproché aux mathématiques; mais ce reproche est sans fondement.

Un être pensant ne formerait point de propositions, s'il avait toutes les connaissances, sans les avoir acquises, et si sa vue saisissait à la fois et distinctement toutes les idées et tous les rapports de ce qui est. Tel est Dieu : chaque vérité est pour lui comme deux et deux font quatre, il les voit toutes dans une seule, et rien sans doute n'est si frivole à ses yeux que cette science dont nous enflons notre orgueil, quoiqu'elle soit bien propre à nous convaincre de notre faiblesse.

Un enfant qui apprend à compter, croit faire une découverte, la première fois qu'il remarque que deux

et deux font quatre. Il ne se trompe pas ; c'en est une pour lui. Voilà ce que nous sommes.

Quoique toute proposition vraie soit en elle-même identique, elle ne doit pas le paraître à celui qui remarque, pour la première fois, le rapport des termes dont elle est formée. C'est, au contraire, une proposition instructive, une découverte.

Par conséquent, une proposition peut être identique pour vous et instructive pour moi. *Le blanc est blanc*, est identique pour tout le monde, et n'apprend rien à personne. *Les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits*, ne peut être identique que pour un géomètre.

Ce n'est donc point en elle-même, qu'il faut considérer une proposition, pour déterminer si elle est identique ou instructive ; mais c'est par rapport à l'esprit qui en juge.

Une intelligence d'un ordre supérieur pourrait à ce sujet regarder nos plus grands philosophes, comme nous regardons nous-mêmes les enfants : elle pourrait, par exemple, donner pour un des premiers axiomes de géométrie *le carré de l'hypoténuse est égal aux carrés des deux autres côtés*. Cependant que ferait-elle dans les sciences qu'elle se flatterait d'avoir approfondies ? Un recueil de propositions, où elle dirait de mille manières différentes *le même est le même*. Elle apercevrait au premier coup d'œil l'identité de toutes nos propositions, parce que ses lumières seraient supérieures aux nôtres ; et parce qu'il y aurait encore des ténèbres pour elle, elle ferait des analyses pour faire

des découvertes, c'est-à-dire, pour faire des propositions identiques. Ce n'est qu'à des esprits bornés, qu'il appartient de créer des sciences.

Il y a deux raisons qui font qu'une proposition identique en elle-même est instructive pour nous. La première, c'est que nous n'acquérons que l'une après l'autre les idées partielles, qui doivent entrer dans une notion complexe. Je vois de l'or, je connais qu'il est jaune; je le saisis, je sens qu'il est pesant; je le mets au feu, je découvre qu'il est fusible; d'autres expériences m'apprennent également qu'il est malléable, ductile, etc. Ainsi quand je dis *l'or est ductile, malléable*, c'est la même chose que si je disais : *ce corps que je savais être jaune, pesant et fusible, est encore ductile et malléable.*

La seconde raison est dans l'impuissance où nous sommes d'embrasser à la fois distinctement toutes les idées partielles que nous avons renfermées dans une notion complexe. Quand je prononce le mot *or*, par exemple, je me représente confusément certaines propriétés : mais ces propriétés passent distinctement devant mon esprit, toutes les fois que j'affirme que ce métal est jaune, qu'il est pesant, etc.; et ces propositions sont instructives, parce qu'en les formant, je rapprends ce que l'expérience m'avait découvert.

. . . .

. . . Si nous pouvions, dans toutes les sciences, suivre la génération des idées, et saisir partout le vrai système des choses, nous verrions d'une vérité naître toutes les autres, et nous trouverions l'expression abré-

gée de tout ce que nous saurions dans cette proposition identique, *le même est le même*.

Il y a trois sortes de définitions. L'une est une proposition qui explique la nature de la chose : les mathématiques et la morale en donnent des exemples. L'autre ne remonte pas jusqu'à la nature de la chose; mais, parmi les propositions connues, elle en saisit une d'où toutes les autres découlent. Telle est celle-ci, *l'âme est un être capable de sensation*. Ces sortes de définitions sont imparfaites* : encore est-il rare d'en pouvoir faire d'aussi bonnes. Car plus nous connaissons de propriétés dans un objet, plus il nous est difficile d'en découvrir une qui soit le principe des autres. Il ne nous reste donc qu'à faire l'énumération de toutes ces propriétés, à décrire la chose comme nous la voyons; et c'est la dernière espèce de définitions. Au reste toutes ces définitions, si elles sont bonnes, se réduisent à des analyses.

Toute définition de mot est en soi une définition de chose, et par conséquent une proposition instructive. mais c'est un effet des bornes de notre esprit, s'il y a des propositions instructives et des définitions de chose. Les analyses, par exemple, que j'ai faites des opérations de l'âme, sont des définitions de chose pour celui qui ne se connaît pas encore, et pour celui qui, se connaissant, ne peut pas saisir d'un même coup d'œil la génération de toutes nos facultés, c'est-à-dire, pour tout le monde. Mais des esprits d'un ordre supérieur

* *Leçons de philosophie*, Part. I, leç. XII, p. 221 et 229. Part. II, leç. VIII, à la fin.

ne les regarderaient que comme des définitions de mots propres à leur faire connaître l'usage des différens noms que nous donnons à la sensation *. Il faut faire ici les mêmes raisonnemens que nous avons faits sur les propositions.

J'ai cru qu'il était utile, et qu'il suffisait d'apprécier la valeur des propositions et des définitions ; et j'ai négligé les détails où entrent les logiciens. Qu'importe de savoir combien il y a de sortes de propositions et de syllogismes? Quel avantage retire-t-on de toutes ces règles, qu'on a imaginées pour les raisonnements? Qu'on sache se faire des idées exactes, et on saura raisonner.

* *Leçons de Philosophie*, Part. I, leç. V.

LA LANGUE DES CALCULS.

CHAPITRE XVI.

Observations sur les méthodes que nous avons trouvées.

Je l'ai déjà répété, et je le répéterai encore, c'est la nature qui est notre premier maître. D'où je conclurai que l'unique moyen d'inventer est de faire comme elle nous apprend à faire.

La première méthode du calcul est dans les doigts de nos mains : toutes les autres méthodes viennent de celle-là, ou plutôt elles ne sont que cette première méthode, qui se transforme pour devenir successivement chacune d'elles. Car, si les signes changent, l'analyse est toujours la même, et elle se fait avec des chiffres et avec des lettres, comme elle se fait avec les doigts. Mais, parce que les signes différens ont été trouvés dans des temps différens, on traite les méthodes qui se font avec différens signes, comme si elles étaient autant de méthodes tout-à-fait différentes. On ne voit donc plus d'analogie entre elles, et voilà pourquoi nos livres élémentaires paraissent si souvent faits de pièces et de morceaux.

En effet, quand on ne voit pas cette transformation dont je parle, chaque méthode nouvelle paraît plus nouvelle qu'elle ne l'est. On la traite donc avec de nou-

veaux principes : on nous force à faire des études qui ont à peine quelques rapports avec celles que nous avons faites ; et nous ne trouvons tant de difficultés à nous instruire, que parce que les maîtres en trouvent beaucoup à se faire entendre.

Alors jugeant des méthodes par les efforts que nous faisons pour les comprendre, nous nous imaginons que les inventeurs ont fait de grands efforts eux-mêmes, et qu'ils ont eu une métaphysique fine, subtile, à laquelle il est bien difficile d'atteindre. Nous nous trompons : ils en avaient une meilleure. Elle était simple, aussi simple que celle que nous avons employée ; et elle ne demandait point d'efforts, parce que la bonne métaphysique n'en demande pas. Elle ne vous apprend que ce que vous faites naturellement, et vous la sauriez mieux que Locke, si vous saviez vous observer.

Si, pour découvrir la métaphysique du calcul, j'ai commencé par observer comment nous calculons avec les doigts, c'est que j'ai pensé que le germe de la métaphysique des inventeurs, est là, ne peut être que là ; et c'est avec la confiance que me donne cette vérité, que j'ai osé entreprendre de les suivre dans leurs découvertes, et de les refaire d'après eux. Cette entreprise, dans laquelle je me suis engagé, lorsque je n'avais encore aucune connaissance de l'algèbre, paraîtra sans doute téméraire de ma part : mais je prie le lecteur de suspendre son jugement, et d'observer la marche que je tiendrai.

Parce que nous avons dix doigts, nous comptons par dizaines. Un peuple qui en aurait six à chaque main,

compterait par douzaines ; et il compterait par vingtaines, si à chaque main il avait dix doigts. On peut faire à ce sujet tout autant de suppositions qu'on voudra.

Mais quelques suppositions qu'on fasse, les méthodes du calcul, toujours les mêmes au fond, ne paraîtront différentes qu'à ceux qui les observeront superficiellement. Qu'importe en effet de compter par dizaines, par douzaines, par vingtaines ; si toujours, d'après les mêmes règles, on fait les mêmes opérations ? Tout l'art consiste à ouvrir et à fermer les doigts dans différens ordres, ce qui s'exécute de la même manière, quel qu'en soit le nombre.

Aux doigts on substitue d'autres signes, qui étant plus simples les uns que les autres, portent la méthode à différens degrés de simplicité. Or, en considérant la méthode par rapport à ces degrés, on en distingue d'autant d'espèces, qu'on imagine de moyens propres à la simplifier de plus en plus : mais il faut toujours se souvenir que ces espèces ne sont, dans le principe, qu'une seule et même méthode.

L'invention de ces moyens, voilà donc ce qui fait toute la perfection des méthodes. Or comment les inventer ? Je réponds que nous irons du connu à l'inconnu, comme nous allons dans toutes les découvertes que nous sommes capables de faire. C'est ainsi que se sont conduits les inventeurs. Ils peuvent nous cacher le chemin qu'ils ont tenu ; il se peut aussi qu'ils l'aient quelquefois suivi à leur insu ; mais il n'y en a pas deux :

ainsi, soit qu'ils le cachent, soit qu'ils ne sachent pas le montrer, ils ont tous suivi le même.

Donc si nous savons observer, nous apprendrons, comme eux, à simplifier; et, en simplifiant, nous arriverons de proche en proche aux découvertes les plus éloignées. Car, et je l'ai déjà dit, l'analogie qui fait les langues, fait les méthodes, et la méthode d'invention ne peut être que l'analogie même. Il est donc évident que les moyens que la nature nous a donnés, étant les premiers connus, doivent nécessairement conduire à tous ceux qu'on a inventés, si nous raisonnons pour trouver ceux que nous ne connaissons pas encore, comme nous avons fait pour trouver ceux que nous connaissons. Mais ce qui est bien capable de nous arrêter, c'est que nous sommes assez ignorans, ou assez vains pour nous flatter, et surtout pour vouloir faire penser, que nous arrivons aux découvertes en franchissant de grands intervalles; et cependant il faudrait, avec plus de jugement, avoir l'humilité de croire et de laisser croire que notre esprit ne franchit jamais rien.

Toutes les méthodes ont donc été trouvées de la même manière. La dernière qu'on découvre, nous approche d'une autre qui est à découvrir; et par l'analogie qui est entre elles, il semble qu'on ne voie dans toutes qu'une main, dont les doigts s'ouvrent et se ferment.

On n'aura de la peine à saisir cette vérité, que parce que en général nous ne connaissons pas assez notre esprit. Nous n'en savons pas apprécier les forces, et nous ne nous doutons pas des moyens qui peuvent les ac-

croître. Ce dont nous aurions surtout besoin, c'est une méthode qui nous apprît à le régler. Alors il me semble que tout ce qui nous serait possible, nous deviendrait facile. Faut-il s'étonner, qu'avec des télescopes on ait découvert les satellites de Jupiter ? Or une bonne méthode est un télescope, avec lequel on voit ce qui échappait à l'œil nu. Voilà à quoi les inventeurs doivent tout; et c'est proprement la méthode qui invente, comme ce sont les télescopes qui découvrent.

Les géomètres penseront sans doute que j'ai fait commencer beaucoup trop tôt l'analyse et l'algèbre ; mais il est certain qu'ils les font commencer eux-mêmes beaucoup trop tard. Ils regardent communément comme inventeurs de ces méthodes, ceux qui les premiers en ont donné des traités. Il serait tout aussi raisonnable de penser que les premiers grammairiens ont été les inventeurs des langues.

Quoique les hommes raisonnent communément assez mal, il faut convenir que, dans le temps même de la plus grande ignorance, ils faisaient quelquefois de bons raisonnemens ; et, à l'origine des premières sociétés, ils ont mieux raisonné que nous ne faisons aujourd'hui. Premièrement ils avaient le plus grand intérêt à ne pas se tromper, parce que les connaissances, dont ils avaient besoin, étaient pour eux de la première nécessité. En second lieu, tout, jusqu'à leur ignorance, leur faisait sentir que l'observation pouvait seule leur donner ces connaissances ; et s'il leur arrivait d'avoir observé superficiellement, l'expérience, qui les avertissait bientôt de leurs erreurs, les ramenait à de

nouvelles observations, et les formait peu à peu dans l'art de raisonner. Ils apprenaient donc à résoudre des questions, et par conséquent ils apprenaient l'analyse.

Mais, dira-t-on, cela peut être vrai d'une analyse métaphysique, et il s'agit ici d'une analyse mathématique. Je réponds que je ne connais qu'une seule analyse; et que je ne sais pas ce qu'on veut dire, quand on en distingue de plusieurs espèces.

A la vérité le métaphysicien et le mathématicien ne tiennent pas le même langage, lorsqu'ils analysent; et, parce qu'ils ne tiennent pas le même langage, on a cru qu'ils ne font pas la même chose.

Il y a, comme nous l'avons vu, deux procédés dans l'analyse mathématique : par le premier on raisonne sur les conditions d'un problème, on n'en oublie aucune, et on le traduit dans l'expression la plus simple; par le second, on va d'équation en équation jusqu'à la solution qu'on cherche.

Il y a également deux procédés dans l'analyse métaphysique : par le premier on établit l'état de la question, c'est à dire, en d'autres termes, qu'on raisonne sur les conditions, qu'on n'en oublie aucune, et qu'on les traduit dans l'expression la plus simple; par le second, on va de proposition identique en proposition identique jusqu'à la conclusion qui résout la question, ce qui est encore, en d'autres termes, aller d'équation identique en équation identique jusqu'à l'équation finale.

L'analyse métaphysique et l'analyse mathématique sont donc précisément la même chose, et par con-

séquent elles ne sont qu'une seule et même analyse. Seulement il faut remarquer que par la nature des idées, ou plutôt par la nature de nos langues qui, sur toute autre chose que les nombres, ne nous donnent que des notions mal déterminées, l'analyse est infiniment plus difficile en métaphysique qu'en mathématiques. Mais enfin, dans l'une et l'autre science, on fait la même chose toutes les fois qu'on analyse, si l'on analyse bien.

L'analyse est donc aussi ancienne que les commencemens de l'art de raisonner : elle remonte à nos premières connaissances ; et, à proprement parler, elle n'a point eu d'inventeur, parce que c'est la nature qui nous en a donné les premières leçons.

Nous ne pouvons pas même douter qu'on ne l'ait appliquée de bonne heure à des questions purement mathématiques : car de pareilles questions s'offraient d'elles-mêmes parmi des citoyens qui avaient des intérêts à régler. Mais, parce qu'alors elle ne se faisait pas encore avec des signes algébriques, et qu'en mathématiques, comme en métaphysique, elle ne pouvait se faire qu'avec des phrases de mots, les géomètres ne voient point d'analyse dans ces temps reculés, où ils ne voient point d'algèbre ; et l'on n'en sera pas étonné, si l'on considère qu'ils confondent volontiers ces deux choses.

Il est donc démontré que je n'ai pu faire commencer l'analyse trop tôt. L'algèbre est sans doute postérieure : cependant je la crois plus ancienne qu'on ne pense. On a dû la chercher, aussitôt que des questions trop

compliquées ont fait sentir le besoin de substituer, à de longues phrases, des signes simples, et propres par leur indétermination à exprimer des quantités de toute espèce. Si l'analyse n'a point eu d'inventeurs, l'algèbre en a eu plusieurs à la fois, ou en différens temps : mais, parce que chacun d'eux faisait un mystère de sa méthode, il est arrivé que l'algèbre a paru récente, quoique les algébristes fussent anciens. Il ne faut donc pas croire qu'elle n'ait commencé que lorsque des traités l'ont rendue publique.

Il est vrai que c'est ainsi que nous l'avons connue, parce que nous l'avons apprise des Arabes, et que, si nous l'avons perfectionnée, nous ne l'avons pas inventée. Il paraît que parmi les philosophes grecs, quelques-uns ne l'ignoraient pas. Ils pouvaient l'avoir trouvée, comme il est vraisemblable qu'on l'avait trouvée avant eux : mais ils ne l'ont pas enseignée publiquement.

Au reste l'algèbre a été dans tous les temps ce qu'elle est aujourd'hui, je veux dire l'art de substituer, dans le calcul, des signes indéterminés à de longues phrases : il ne peut pas y en avoir deux. Il est vrai que les opérations peuvent se faire avec des signes différens : mais la différence des caractères ne fait rien à la chose, c'est leur indétermination qui constitue l'algèbre.

J'ai supposé qu'on a tout à coup désigné, par de pareils caractères, les connues comme les inconnues, et cependant cet usage est tout à fait nouveau parmi nous. Mais il faut remarquer que la méthode d'inven-

tion a une marche plus rapide que les inventeurs. Pour en juger, il ne faut pas observer comment on a fait une découverte, il faut plutôt observer comment on l'a pu faire. Or dès qu'on a vu qu'on se débarrassait de longues phrases, en désignant les inconnues par des signes simples, on a pu remarquer aussitôt, quoique peut-être on l'ait fait plus tard, qu'on se débarrasserait d'autres phrases encore, si l'on désignait toutes les connues par de pareils signes; et je le suppose parce que l'analogie conduisait naturellement de l'un à l'autre. On trouvait même dans ce nouvel usage, un avantage qu'on pouvait n'avoir pas prévu : c'est qu'un seul problème résolu donnait la solution de tous les problèmes semblables.

J'ai supposé encore qu'on a su de bonne heure exprimer avec les doigts des unités de différens ordres, et je l'ai supposé, parce que l'analogie y conduit d'elle-même. Car dès que nos dix doigts nous font contracter l'habitude de compter par dizaines, tout aussitôt, ils nous font remarquer des unités de différens ordres. Or puisque nous n'avons compté jusqu'à dix, que parce que chaque doigt a été le signe d'une unité simple; pourquoi, lorsque nous connaissons des unités de différens ordres, chaque doigt ne deviendrait-il pas le signe d'une unité différente? pourquoi n'imaginerais-je pas d'exprimer avec le petit doigt des unités simples, avec le suivant des unités de dizaines, et ainsi de suite? L'une de ces inventions ne mène-t-elle pas à l'autre? Au moins ne niera-t-on pas qu'on ait pu commencer ainsi. Cela me suffit, et je suis en droit de le supposer :

car il m'importe bien moins de connaître le plus long chemin qu'ont pris les inventeurs, que le plus court qu'ils auraient pu prendre.

Si les inventeurs observaient comment ils ont fait des découvertes, ils sauraient comment ils en peuvent faire encore. Alors ils verraient que, lorsque l'analogie les conduit, elle les conduit bien, et que par conséquent c'est à elle seule à les conduire. Mais lorsqu'ils n'ont pas assez étudié cette analogie, s'ils la suivent, c'est souvent à leur insu, et dès lors il est naturel qu'ils ne la suivent pas toujours. Voilà pourquoi, après avoir avancé comme à pas de géant, on les voit s'arrêter tout à coup, laisser échapper des découvertes faciles, ou s'égarer dans des détours longs et fatigans.

C'est à l'analogie à nous découvrir toutes les méthodes qu'il est possible d'inventer ; et c'est à quoi nous ne réussirons, qu'autant que nous passerons d'une méthode analogue à une méthode analogue, sans nous piquer jamais d'en franchir aucune.

Or si les opérations, quand on calcule, se font sur les idées, ce sera dans l'analogie des idées mêmes qu'il faudra chercher les méthodes : au contraire, il faudra chercher les méthodes dans l'analogie des signes, si c'est sur les signes que se font les opérations.

Mais j'ai fait voir que les opérations ne se font que sur les signes ; et l'algèbre en est une preuve bien évidente. En effet qu'on nous donne une équation, telle que $x+a-b=c$, nous la transformerons, sans avoir besoin de savoir ce que signifient les lettres dont elle est formée. Si nous le savons, nous n'y penserons pas ;

et ce ne sera qu'après l'opération faite, que nous substituerons aux lettres leurs valeurs. Voilà pourquoi j'ai dit que toutes ces opérations sont purement mécaniques.

Il en est de même, lorsque le calcul se fait avec des chiffres. Il est vrai qu'alors nous croyons, avec fondement, opérer sur autre chose que les chiffres, parce qu'en effet nous opérons en même temps sur les noms que nous avons donnés aux nombres, et auxquels nous sommes dans l'habitude de penser : mais ces noms, comme les chiffres, ne sont que des signes.

Sans doute que, lorsque nous avons opéré sur les signes, nous avons les mêmes résultats que si nous avions opéré sur les idées mêmes, et voilà ce qui nous fait illusion. Mais en arithmétique comme en algèbre, nous ne pensons aux idées qu'après que le calcul est achevé. Qu'on me propose, par exemple, de partager cent livres entre dix ouvriers. Que diviserai-je? Cent livres par dix ouvriers? Que signifierait ce langage : *Diviser des livres par des ouvriers ?* Cependant je ne me représente ici l'idée de *cent* que dans cent livres, et l'idée de *dix* que dans dix ouvriers ; et par conséquent, lorsque pour diviser, je laisse les ouvriers et les livres, il ne me reste plus que les mots *cent* et *dix*. Il est vrai que, parce que ces mots sont des signes généraux, nous les appelons par extension *idées générales*, et cela prouve que ce ne sont proprement que des signes. Il est donc démontré qu'avec quelques signes que se fassent les calculs, les opérations en sont toujours mécaniques.

On conclura peut-être, et on croira me faire une objection, que les idées générales de la métaphysique ne sont pas proprement des idées, qu'elles ne sont que des signes, et que par conséquent les raisonnemens d'un métaphysicien sont des opérations mécaniques, comme les calculs d'un mathématicien. Cela est vrai : personne n'est plus convaincu de cette vérité, que mon expérience me confirme tous les jours. Je sens que, lorsque je raisonne, les mots sont pour moi ce que sont les chiffres ou les lettres pour un mathématicien qui calcule; et que je suis assujetti à suivre mécaniquement des règles pour parler et pour raisonner, comme il l'est lui-même à faire l'équation $x=b-a$, quand il a fait l'équation $x+a=b$. Quant aux métaphysiciens qui croient raisonner autrement, je leur accorderai volontiers que leurs opérations ne sont pas mécaniques : mais il faudra qu'ils conviennent avec moi, qu'ils raisonnent sans règles.

Qu'on emploie à la solution d'un problème mathématique des signes algébriques, ou des mots, l'opération est toujours la même. Or si l'opération est mécanique dans un cas, pourquoi ne le serait-elle pas dans l'autre? et pourquoi ne le serait-elle pas encore, lorsqu'on résout une question métaphysique.

Certainement calculer c'est raisonner, et raisonner c'est calculer : si ce sont là deux noms, ce ne sont pas deux opérations. Avec des signes algébriques, le calcul et le raisonnement ne demandent presque point de mémoire : les signes sont sous les yeux, l'esprit conduit la plume, et la solution se trouve mécaniquement.

Lorsque les raisonnemens et les calculs se font avec des mots, c'est alors surtout que la mémoire devient nécessaire, et souvent nous n'en avons pas assez. Elle ne peut offrir à la fois et distinctement tous les signes sur lesquels nous avons à opérer : elle ne les retrace que l'un après l'autre, avec plus ou moins d'efforts, suivant que les raisonnemens ou les calculs sont plus ou moins compliqués ; et, parce que nous faisons nous-mêmes ces efforts, nous croyons sentir que notre esprit se conduit comme il lui plaît, et nous ne sentons pas qu'il est conduit. Cependant il ne fait bien, qu'autant qu'il obéit aux lois que la nature lui prescrit.

En effet que la mémoire retrace une longue suite d'idées, ou que l'algèbre les mette à la fois sous les yeux, raisonner, comme calculer, c'est toujours conduire son esprit d'après des méthodes données, d'après des méthodes qu'il n'est pas arbitraire de suivre ou de ne pas suivre, et par conséquent d'après des méthodes mécaniques. Voilà ce que nous ignorons : on dirait que nous voulons avoir la liberté de juger, à notre choix, qu'une chose est ou n'est pas ; et nous n'abusons jamais plus de notre libre arbitre, que lorsque nous croyons raisonner. Nous n'en abuserions jamais, si nous raisonnions toujours bien.

J'ai traité ce premier livre en grammairien, parce que l'algèbre n'est qu'une langue ; et les bons géomètres m'approuveront sans doute. Je pense encore qu'on reconnaîtra que les langues ne sont que des méthodes analytiques plus ou moins parfaites ; et que, si elles étaient portées à la plus grande perfection, les sciences parfaitement analysées, seraient parfaitement connues

de ceux qui en parleraient bien les langues. Créer une science, n'est donc autre chose que faire une langue, et étudier une science n'est autre chose qu'apprendre une langue bien faite. La lecture de cet ouvrage convaincra sensiblement de cette vérité : car on verra les mathématiques se former, à mesure que la langue se formera elle-même. Ce premier livre, où elle commence, suffirait pour en convaincre.

En effet, ayant considéré une main dont les doigts s'ouvrent et se ferment successivement, nous avons substitué à ce langage les noms de *numération* et de *dénumération*.

A ceux-ci nous avons substitué ceux d'*addition* et de *soustraction*, de *multiplication* et de *division* : opérations qui sont, au fond, les mêmes que les deux premières, qui n'en diffèrent que par les différentes vues de l'esprit.

Lorsque nous avons expliqué la formation des puissances, l'extraction des racines, le calcul des fractions, les propriétés des proportions et des progressions, les évaluations, nous n'avons fait que changer de langage pour traiter, sous de nouvelles vues, de l'addition et de la soustraction, de la multiplication et de la division.

Les noms de *produit*, *multiplicande*, *multiplicateur*, que nous avions employés dans les multiplications, ont été changés, dans la division, en ceux de *dividende*, *diviseur* et *quotient*.

Dans les fractions, le dividende est devenu un *numérateur*, et le diviseur un *dénominateur*.

Enfin, dans les proportions et progressions géométriques, le numérateur et le dénominateur sont devenus

eux-mêmes *l'antécédent* et le *conséquent*, et le quotient est devenu la *raison*. C'est ainsi que l'art du calcul commence à se former, et on juge qu'il doit s'achever avec la langue.

Ce que nous avons observé jusqu'à présent, suffit pour faire comprendre que la perfection de cette langue consiste dans la plus grande simplicité. C'est l'analogie qui nous conduit d'un langage à un autre, et elle ne nous y conduit que parce que le nouveau que nous adoptons dit au fond la même chose que l'ancien auquel nous le substituons. De même elle ne nous conduit de méthode en méthode, que parce que chacune est dans celle qui la précède, et qu'elles sont toutes dans le calcul avec les doigts. Pour en découvrir de nouvelles, nous n'aurons donc qu'à observer celles que nous avons déjà trouvées.

Ainsi le commencement de toutes les connaissances que nous pouvons acquérir, est dans les notions les plus communes. C'est là que se trouve tout ce que les métaphysiciens et les mathématiciens ont découvert, et tout ce qu'ils découvriront. Ils commencent avec l'ignorance de tout le monde : mais ils ne parlent pas comme tout le monde, et, par cette raison, ils voient ce que tout le monde ne voit pas. Voilà toute la différence entre l'ignorant et l'homme instruit ; et un philosophe serait bien savant, s'il voyait tout ce qui est dans les notions communes.

FIN DU TOME PREMIER.

TABLE

DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME PREMIER.

(Le portrait qui orne cette édition est dû au crayon habile de M. Louis Français. C'est la copie d'un portrait d'après nature, donné par M. Laromiguière à l'éditeur, et fait en 1812 par M. Bréa, ancien peintre du comte d'Artois depuis Charles X.)

* En regard de la page III.

* Ce morceau sur le génie philosophique, commençant à la page 128, par les mots : *Qu'est-ce donc à votre avis*, etc., et finissant à la page 131, par les mots : *force*, *calme*; *faiblesse*, *agitation*, est une addition préparée par M. Laromiguière pour l'édition actuelle.

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES DU TOME PREMIER.

